Skepticizam, dogmatizam, kriticizam
(s obzirom na A. Ušeničnikov „Kriticizam").

Prof. dr. Stj. Zimmermann.

De Scepticismo, dogmatismo, criticismo
(respectu habito ad „Criticismum" prof. A. Ušeničnik).

SUMMARIUM:

Dogmatismus »trium veritatum«, qui a Mercier tamquam exaggeratus rejectus est, iterum in opere »Introductio in philosophiam« a cl. auctore A. Ušeničnik crisi subicitur. Nostra vero disputatio eo tendit, ut opiniones diversas et circa quaestionem de ipso facto nec non possibilitate certitudinis reflexae divergentes perlustret et ut polemico modo rectitudinem obtutus dogmatici confirmet.

Ušeničnik in opere citato praetendit novam a se inventam esse viam scepticismi refutandi, quam ille »criticismum« appellat. Haec in eo consistit, ut innisi reflexione ad irrefutabilem veritatem quae est: »cogito, ergo sum« veniamus. Simul e cogitata reflexione aliae quoque veritates progrediuntur, quae objective et realiter certae sint.

Disputantes cum hac opinione inculcamus problema cognitionis valoris objectivi praesertim vero problema realitatis separatim a quaestione de certitudine reflexa tractandum esse. In ipsa autem quaestione realitatis Mercierium contra Ušeničnik defendimus et dogmatismum contra utrumque.

Reicimus conceptionem Cartesii et demonstramus criticismum, cujus Ušeničnik est auctor quique in formula »cogito, ergo sum« exprimitur, ad Cartesium seducere, re vero ipsa a dogmatismo non diferre.

I. Noetika istražuje problem o vrijednosti spoznaje. Njezino je polazište (ishodište) sama činjenica spoznajne sigurnosti. Ljudi su sigurni o mnogim svojim sudovima i **ne pitajući za razlog** te sigurnosti. To je **naravna ili spontana** (psihološka, primitivna) sigurnost. Nje ne poriče nitko, nijedan noetičar, jer je ona psihička činjenica. (Skeptika, koji bi tu činjenicu poricao, zove Ušeničnik »apsolutni«.)

Pitamo se dalje: ima li ikoja sigurnost, za koju bismo znali navesti razlog t. j. imade li ikoje jamstvo (razlog, motiv), na kome je osnovana sigurna vrijednost ikojeg suda? Za takav siguran sud kažemo da je istinit ili istinski siguran. Mogućnost i pokušaj odgovora na ovo pitanje iziskuje refleksiju na samu sigurnost, pa zato i zovemo ovakovu sigurnost: refleksna ili obrazložena ili filozofski-znanstvena (logička) sigurnost.

Odgovoriti se može ovako: 1. reflektirajući na spontano sigurne sudove ne možemo ni za koji sud reći, da je obrazloženo siguran t. j. tako siguran, da se ne bi moglo o njemu dvojiti (dvoumiti). Mi moramo dakle refleksno zadržati dvojbu (dvoumljenje) glede svih sudova (== univerzalno), ili drugim riječima, dvojba se ima podići na princip: znam da nema istinske sigurnosti. Takovu dvojbu zovemo pozitivna dvojba, jer je postavljena kao pozitivno filozofijsko načelo. (Skeptika s ovakovom dvojbom zove U. »relativni«, jer nije protivnik spontanoj, nego refleksnoj sigurnosti. Ja ga zovem »apsolutni« skeptik, jer poriče i samu činjenicu filozofske sigurnosti, o kojoj se u noetici jedino radi; a »relativni« je za mene onaj skeptik, koji priznavajući filozofsku sigurnost drži, da je ona po svojoj vrijednosti relativna t. j. da vrijedi samo s obzirom na čovjeka, da je subjektivna ili antropološka, a ne apsolutna: jer se njezin razlog nalazi u čovjeku kao spoznajnom subjektu. »Apsolutni« skeptik znači dakle za mene isto što i Ušeničnikov relativno-pozitivni.)

Na stavljeno se pitanje može odgovoriti i ovako: 2. reflektirajući na spontano sigurne sudove ne znamo, da li za ikoji možemo razložno ostati sigurni. To će reći, mi ne treba da pozitivno dvojimo o svemu, jer možda da će se nekako pronaći i koji razložno sigurni sud, ali dotad nam je ostati u neznanju, da li ima takav koji sud ili ga nema. Ovu dvojbu zovemo negativna; a zovemo ju i metodička, jer služi kao polazni predmet našeg ispitivanja — protivno stajalištu pozitivnog skeptika, koji činjenicu refleksne sigurnosti zabacuje. (Skeptika s negativnom dvojbom zove U. relativno-negativni ili metodički, a ja naprosto negativni ili metodički. Ne misli se pri tom na fiktivnu dvojbu, jer nije u pitanju da li bismo mogli pretpostaviti kao da nema refleksnih sigurnosti. Radi

se dakle samo o realnoj dvojbi. Niti je razgovor o realno-partikularnoj dvojbi, jer o gdjekojim sudovima nepreporno je da možemo i realno dvojiti. Riječ je o realno-univerzalnoj dvojbi, koja obuhvata sve naše sudove.)

Descartes je pozitivni skeptik: »nema nijednog suda, prema kojemu ćemo reflektirajući ostati sigurni«; ili recimo da je metodički skeptik: »ne znamo, da li s ikojeg suda možemo refleksijom skinuti dvojbu«. — Kod ove prve D. premise moramo se odmah zaustaviti s pitanjem: je li tome uistinu tako ili nije? Zar među svim spontanim sudovima nema nijednoga, za koga bi aktuelnom refleksijom u njemu samome neposredno bila zajamčena sigurnost? Kad bi nas refleksija ostavila u dvojbi glede ikoje istinske sigurnosti, znači da bismo jedino posrednim (logičkim) dokazivanjem možda kadgod došli do istinski sigurnog suda — a to je nemoguće, te bismo dosljedno zapali u pozitivni skepticizam. Refleksno promatranje nekih (neposredno istinskih!) sudova inkompatibilno je s realnom negativnom dvojbom. Može li dakle kritika usvojiti ovu D. premisu o realno-univerzalnoj (i ako negativnoj) dvojbi? Pustimo da Descartes proslijedi.

Ako su pak svi sudovi refleksno dvojbeni: kako ćemo doći do ičega istinski sigurnog? Kad o tom pitanju razmišljam, i ako ne znam odgovoriti, ipak ja o njemu razmišljam. Dakle razmišljajući »ja« egzistiram — cogito ergo sum! Reflektirajući na sámo mišljenje znam da egzistiram. Sama refleksna ideja involvira egzistenciju reflektirajućeg jastva, ili: u misaonoj refleksiji sadržana je i sama egzistencija, a u jasnoći misaonog sadržaja nalazi D. jamstvo za sigurnost suda: ja egzistiram.

3. odgovor. Ostanimo kod negativne dvojbe t. j. kod samog fakta dvojbe, a ne koliko je ona pozitivno (asertorno) uzdignuta kao skeptički princip. Reflektirajući na usvijesni događaj dvoumljenja, ne možemo mu kao doživljaju odreći jastvenu relaciju. Dakle skeptik iznoseći pred nas svoj fakat dvojbe, determiniran (moviran) je po njemu samome, da izrekne sud: ja egzistiram — o kome i dok dvoji, ne može dvojiti. Doživljaj nije samo misaono sadržan, nego ga misaona refleksija nalazi u neposrednom iskustvu, pa zato je on realna činjenica (dakako samo empiričko-psihički realna; a sasvim

je drugi smisao »realnosti«, kad je proti fenomenalizmu pitanje o svijest-transcendentnim ili nepojavnim ili ekstrakonsciencijalnim ili strogo realnim predmetima). Po tom je realna i relacija, u kojoj se nalazi doživljaj dvojbe sa jastvom.

Uzmimo dvojbu kao princip. Ako pozitivni skeptik znade, da nema ništa refleksno sigurno, onda je u tom teoretskom stanovištu inkludirano, da ne može tako podjedno biti i ne biti. Skeptički princip pretpostavlja logičko načelo protivurječja. Dvojba kao fakat i kao princip izvela nas je refleksno do sigurnog suda o empirički realnoj činjenici i do misaono nužne sigurnosti prvog logičkog načela. U tome je uključena i mogućnost misaonog razlikovanja između istine i neistine — kao prvi uvjet noetičkog raspravljanja o istini. Ovo stajalište o trima nedvojbenim istinama zastupa »dogmatizam«.

Do sada smo pustili stvar teći bez polemike. Da sad vidimo, što Mercier drži o Descartesu i dogmatizmu, a što Ušeničnik o Descartesu, dogmatizmu i Mercieru, pa da se iza svega toga naročito osvrnemo na Ušeničnikov »novi« put u nauci o spoznaji. Ali već prije nego komparativno osvijetlimo skolastički dogmatizam, Mercierovu kritiku ovog »pretjeranog« dogmatizma, te Ušeničnikov »kriticizam« (= novi put!), treba da upoznamo misli vodilje, koje su U. pokrenule na novi put, jer će to biti mjerodavno za U. stav prema skolastičkom (»pretjeranom«) dogmatizmu i prema Mercieru. Ove sam misli našao koncizno izražene u »Času« 1923. sv. 2. i 3. str. 163 sl. u polemičkom odgovoru prof. Šerku, te je u tome i povod za moj kritički istup prema U. Skolastička filozofija pokazuje od novijeg vremena toliko vitalnosti u raznim tendencijama, te mi je stalo do toga da ne izgubimo kritičku orijentaciju.

II. Već u naslovu povezuje U. »realizam i skepticizam«. Realizam objašnjava U. kao filozofiju o realnoj vrijednosti misaone spoznaje t. j. o vrijednosti mišljenja za svijest transcendentne predmete. Za tim kaže, da ih među »modernim skolasticima« imade, koji su »pokušali« ovaj problem (sc. problem realnosti!) »približiti« našem umu svojim spoznajnim teorijama; dočim U. ovu »metodu« zavrgava, te opet kuša, da »strogo znanstveno« — valjada protivno onim drugim skolasticima! — riješi ovo pitanje. U čemu je ta znanstve-

nost? »Ne smijemo omalovažavati teoretičnog skepticizma« — to je eto ponukalo U., da »pokuša realizam znanstveno-metodički osnovati«.

Problem realnosti držim da U. ne razlikuje tačno od metodičkog problema noetike s obzirom na skepticizam. Izričaj »skepticizam« jest višeznačan, pa treba pripaziti. Protivno realizmu drži »skeptik« (zapravo idealist ili fenomenalist!), da je opravdano stajalište agnosticizma upogled spoznatljivosti realno egzistentnih (noumenalnih) predmeta. »Skeptik« (zapravo subjektivist! a ja ga zovem i relativni skeptik) jest i onaj, koji drži da sigurnost misaone spoznaje vrijedi samo s obzirom na misaoni subjekat (u transcendentalnom i u psihologističkom smislu). Protivan je ovakovom skepticizmu noetički objektivizam. Ovim još problemom nije tangirano pitanje realnosti (= neovisnosti o svijesnoj zbiljnosti); a ipak je upravo ovom problemu u modernoj filozofiji podao prvenstveno značenje Husserl contra Erdmann (kaošto je Külpe iznesao problem realnosti). Napokon (i to je u pravom smislu!) skeptik je onaj, koji odriče i samu činjenicu refleksno sigurne spoznaje. Prvotni dakle noetički problem obuhvata spor sa skepticizmom gledom na navedenu činjenicu. Treba potražiti prvu refleksno sigurnu spoznaju, da se razračuna sa skepticizmom. Zar to znači da smo podjedno dokazali realizam? Da vidimo.

U. kaže — držim se još uvijek njegove replike na prof. Š. — da je svaki doživljaj realan, a kao takav jest korelativan s nečim (= objektom) i s nekim (= subjektom). I nastavlja: »Gotovo pa je subjekt, ki misli, z ozirom na misli, ki se v njih misli, nekaj metafizično-transcendentnega. Torej ni resnično, da bi nikoli ne mogla biti objekt misli realnost v transcendentno-metafizičnem smislu« (ja podcrtavam). Misao je također psihički doživljaj, i po tom nešto realno. Sada znači izraz »realno« nešto zbiljski egzistentno, a ne samo pomišljeno (u misli sadržano). Realni psihički događaji = o pomišljenosti nezavisna zbiljnost neposrednog našeg opažanja. A ima li i o svijesnoj (empiričkoj) realnosti neovisna realnost?? Ovu svijest transcendentnu realnost poriču idealisti; pa zato može idealist i priznati psihičko-empiričku realnost, a poricati metafi-

zičnost jastva. Postavimo se na idealističko stanovište: jastvo jest jedinstvena sveukupnost empirički-realnih (= usvijesnih) doživljaja. Ako U. dopušta ovo idealističko stajalište, onda upravo zato treba da odijeli problem svijest-transcendentne realnosti od empiričke (svijesne) sigurnosti jastvenih doživljaja. Od empiričkog suda o egzistenciji jastva, koliko i jest proti skepticizmu refleksno siguran, još je daleki put do pitanja idealističke negacije (ili skepse) o metafizičkom bitku. Ušeničnikova je argumentacija ova: misaona spoznaja svakako intendira transcendentni objekat, jer se misleći subjekat, koji je realan (kao i sâm misaoni doživljaj) — okrene ili obazre (osvrne) svojim mišljenjem sam na sebe kao objekat. »Torej je tu izkustveno dognano, da more spoznanje dojemati tudi transcendentno realnost«. I opet mu idealist kaže: mišljenje transcendentnu, ali empiričku — concedo; empiriju (svijest) transcendentnu realnost jastva — nego. Treba dakle da se »prerijem« ne samo do nejastvene realnosti, nego samo tako dolazim i do metafizičke realnosti jastva. Možda je jastvo kao terminus ad quem svijesnih doživljaja tek njihovo idealno jedinstvo!? Treba dakle da tek ispitam: je li jastveno jedinstvo svijesti suponira relaciju s jastvom kao m e t a f i z i č k i m subjektom (i kauzalnim principom svijesti); a ispitati mogu na osnovu analize svijesnog života. Upravo ovakovim putem polazi se i do spoznanja transubjektivne ili nepsihičke (empiričku i metafizičnu psihičnost transcendentne) realnosti t. zv. izvanjskog svijeta.

Iz rečenog izlazi, da se egzistencija jastva u m e t a f i z i č k o m s m i s l u nikako ne može postaviti na uvodno mjesto noetike. Bilo je doduše u historiji filozofije pokušaja, da se rješavanje osnovnih noetičkih problema usredsredi u jastvenoj ideji, ali znanstveno-metodički postupak proti skepticizmu (koji iznosi dvojbu kao svijesnu činjenicu nasuprot činjenici refleksne sigurnosti) može samo konstatirati neposredni empirički fakat relacije svijesnih doživljaja s jastvom. Ako se na to ograničimo, onda ovakav postupak nije nikakav novi put ni novi pokušaj, nego na tom stajalištu stoji i skolastički dogmatizam. Meni stoga nije poznato, da bi koji »moderni skolastici« mimoilazili pitanje skepticizma, a pogotovo moderni skolastici ne tretiraju mimogredce problem realnosti, premda ga, dopuštam,

ne stavljaju — i to sasvim opravdano — u prvi zahvat noetičkih potraživanja, kao U. što čini. Stoga ne vidim osnovanost ovih riječi: »Ubral sem pot, ki je bolj ali manj nova. Vsaj jaz ne poznam nobenega filozofa, ki bi bil hodil po njej«.

Pod kraj citiranog odgovora prof. Š. poziva se U. na »Bogoslovni Vesnik« 1920. sv. I., gdje da je nasuprot Mercierovoj metodi »začrtal« svoju metodu, da je sâm potražio drugo ishodište i druge puteve, kojima se dolazi do realne spoznaje. Treba od realnosti poći k realnosti, a ne od pojmova ili od idealnog reda u realni svijet — kaošto navodno čini novoskol. prvak Mercier. Zato pređimo sada na Bog. Vestnik.

III. Ponajprije U. otklanja dogmatičnu metodu triju istina. »Ni mogoče reči, da bi bila ta teorija povsem neosnovana«. Dakle u čemu jest, a u koliko nije osnovana? »Resnica je marveč, da ne moremo nobene teh treh resnic zanikati, ne da bi že s tem priznali pravzaprav njih resničnost«. Po ovoj bi stilizaciji značile »tri istine« protutežu samo pozitivnom skeptiku, i po tom bi se dakako moglo prigovoriti dogmatizmu — kako U. i čini — da ne uzima dovoljno obzira na negativno realnu skepsu. Ali »prva činjenica« (vlastite egzistencije) znači direktnu refleksiju na svijesni doživljaj dvojbe kao na skeptičko stajalište u pitanju o činjenici refleksno sigurne spoznaje. Supstrat raspravljanja jest negativna dvojba skeptikova, a objekat pitanja jest opstojnost razložno sigurne spoznaje. I upravo u ovu situaciju upada dogmatik sa svojim objašnjenjem triju istina, kako sam napred izložio. Meni je prosto nepojmljivo, da se ta situacija gubi s vida, kad podalje U. zajedno s Mercierom otklanja »tri istine« navodno zato, što se one ontologično, a ne logično pretpostavljaju za sigurnost svake spoznaje. Tä gdje itko poriče, da »mi lehko razmišljamo o svetu, ne da bi razmišljali prej sami o sebi« i t. d.? I U. à outrance ističe razmišljanje o samom jastvu: pa zar onda i proti sebi iznosi isti prigovor adresiran na dogmatike? Radi se o tome, ponovno naglasujem, da skršimo negativnu dvojbu (= svijesni fakat dvojbe), ili zornije, da razoružamo skeptika u njegovoj pasivnoj rezistenciji i da ga privedemo uviđavnom, mirnom proučavanju noetičkog problema o vrijednosti sigurne spoznaje — nakon što ovu sigurnost mora priznati u okviru dvojbe kao fakta i skeptičkog principa. Zar je taj postupak

»nekritičan« (= dogmatičan), zar se trostruka istina pretpostavlja »bez kritike« skeptikovog stajališta? Zar nije U. postupak ništa drugo nego ekstendiranje »prve istine« i na problem realnosti? — a to je upravo krivo, kako ću još odmah nadovezati. »Da človek ne more bez protislovja »prvih resnic« zanikati, to je že nekaj, a je le bolj negativno, oni bi pa radi pozitivno spoznali, zakaj so te resnice izvestne, kje je tisti razlog, ki jamči za njih pravo, objektivno osnovano izvestnost. Tega pa ta teorija ne podaja. Zato je treba iskati druge metode, ki bi bila zmožna to teorijo pozitivno dopolniti« (ja podcrtavam). Rekao sam da se ne radi samo o nijekanju triju istina, nego o univerzalnoj negativnoj dvojbi. A kakova je ta »druga« metoda, koja će prvu tek »nadopuniti«? »Takšna se zdi metoda introspekcije ali samoopazovanja. Nemški modroslovci jo imenujejo »Methode der Selbstbesinnung««. Sporedno je, kako ju pojedini Nijemac zove, jer ju mnogi drugi i drukčiji zovu i jer ona nije ništa novo niti je nepoznata dogmatiku. Šta čini dogmatik drugo nego da apelira na skeptikovu samosvijest?! Nadopunjavanje dogmatične metode može dakle sastojati u psihološkom objašnjavanju samosvijesti, u krivom (Descartesovom) shvaćanju samosvijesti i u prehvatanju na problem objektivizma i realizma — kako čini U. Ali od tog najavljenog nadopunjavanja pretvara se napokon nova (!) »metoda refleksije« u »samo preprosto navodilo k samoopazovanju ... Ta metoda hoče samo obrniti pozornost na osrednjo točko problema: zakaj smo izvestni, kadar smo izvestni, in kako to najbolj uvidimo? V tem zmislu se ta metoda lehko imenuje tudi kritična metoda. Ni torej ne skeptična, ne dogmatična«. A nije dogmatična eto zato, »ker torej ne more priznati, da problem izvestnosti ne bi bil problem«! Međutim tog priznanja od »kritičkog« metodičara i ne traži nijedan dogmatik — to većma, kad smo iz citiranih izjava razumjeli, kako »kritičar« s čednom pretenzijom donosi »nova« rješavanja tog problema.

Što se tiče metodičkog ishodišta noetike proti skepticizmu, držim da je utvrđena neosnovanost otklanjanja »dogmatske« metode. Ona nije nekritička zato što ju zovemo dogmatska, kaogod što i »kritička« metoda zbog samog svojeg naziva ne znači neku novu metodu. A vidjeli smo, da to nije samo logo-

mahija, nego je trebalo na čistac izvesti jedno pitanje, koje je kadro unijeti konfuziju u polaznoj orijentaciji skolast. nauke o spoznaji. Sad nam je dalje prikazati U. gledište u pitanju realnosti savezno s usvijesnom činjenicom jastva, pri čemu dolazi naročito u obzir U. kritika Mercierovog shvaćanja.

IV. Na str. 53. (»B. V.«) citira U. Mercierovu tezu (»druga postavka«), da predikati (mnogih) naših sudova imadu realno-objektivnu vrijednost. Prva premisa u potvrdu ove teze ustanovljuje, da se predikati nalaze u sjetilno-opaženim sadržajima; ovi pak sadržaji po nekim svojim karakterističnim momentima upućuju, da ih pomoću kauzalnog principa dovedemo u svezu s realnim predmetima (druga premisa): ergo i dotični predikati imadu objektivno realnu vrijednost. U ovom silogizmu nalazi U. petitio principii, jer se realna vrijednost kauzalnog principa već mora pretpostaviti, da uzmognemo pomoću istoga dokazivati realnu vrijednost nekih predikata za izvanjske (sjetilno opažene) predmete — a upravo tu realnost istom kanimo dokazati! Petitio.

Ipak, držim da nije. Već sam napomenuo, da »realan« znači »o mišljenju (pomišljenosti) neovisan« i »o svijesti neovisan«, ili »mišljevine transcendentan« i »svijest transcendentan«;

i d e a l a n (= samo pomišljajan, u mišljenju), contra:

r e a l a n ⟨ u svijesti / po sebi

Vrlo je važna kod Merciera str. 359. o. c., gdje ističe činjenicu u s v i j e s n e (konsciencijalne, unutarnje) r e a l n o s t i kao nešto nepreporno, što priznaju svi skeptici, St. Mill, Kant, pa i Fichte. Dogmatizam usvaja ovu činjenicu, izlučuje napose činjenicu dvojbe i na nju nadovezuje prvi sigurni sud svijesno-empiričke realnosti: ja egzistiram. Dogmatik dakle ništa više ne pretpostavlja, nego i Mercier (na cit. stranici), i upravo zato nije trebao M. (a s njime i U.) da prigovara dogmatizmu. Međutim, transeat; sad nas zanima drugo. M. analizira usvijesnu realnost sjetilnih utisaka, te pomoću kauzalnog principa izvodi novu jednu realnost i to ne usvijesnu, nego realnost po sebi (noumenalnu). Eto, kako i M. uzima »realnost« u dvostrukom smislu. Sad je još samo kao punctum saliens preostao kauzalni princip. Na str. 265. dokazao mu je M. objektivnu (analitičku)

vrijednost. Ali time se, kaže U., ne može u realni svijet. — Da se može, evo ću protumačiti. S i P u kauzalnom principu, a to je pojam kontingentnosti i pojam uzroka, osnovani su u svijesnoj realnosti. Relacija ovih pojmova jest u njima samima motivirana — i u tome je objektivnost te relacije (= samog principa). Sad se ovaj princip aplicira jednoj usvijesnoj činjenici, a to su sjetilno opaženi sadržaji (senzacije) kao kontingentni bitak. S obzirom na svoju kontingentnost ove (svijesno-realne) senzacije jesu relat, kojemu korespondira drugi relat, a to je njihov uzrok: koji egzistira neovisno o jastvenoj svijesti = svijest transcendentno, i u tom smislu r e a l n o. Čim smo u kauzalnom principu priznali pojmu »kontingentnosti« i »uzroka« svijesno-realnu vrijednost (s analitičkim karakterom suda), možemo njihov sud (t. j. kauzalni princip) upotrebiti za istraživanje dalnje realnosti. Mercier držim da ima tu potpuno pravo. (Drugo je pitanje, je li on u raspravi o kauzalnom principu dovoljno kritički ispitao samu svijesnu realnost i njezinu svezu s obim navedenim pojmovima; ali je daleko od toga, da mu se može predbaciti formalni petitio principii.) Kad bi U. imao pravo u svojoj opoziciji spram M. rješavanja realističkog problema, značilo bi uzdrmati čitavu ideologiju Mercierovu u njezinoj sistematskoj izgrađenosti; a povrh toga još značilo bi, da i noumenalnu realnost upoznajemo neposredno (bez kauzalnog principa). O jednom i drugom ne treba dalje govoriti. M. noetika (kao i moja) sistematski se osniva na d v o s t r u k o m e l e m e n t u s u d o v a: formalnom (spojidba) i materijalnom (sadržaj apstraktnih pojmova). Zato je i odijeljen problem objektivnosti od problema ekstrakonsciencijalne realnosti. Takove »kritične« metode nema, koja bi riješenje svih tih problema reducirala na cogito ergo sum! Da vidimo.

V. U. se približuje Mercieru zabacujući metodu »triju istina« (»pretjerani dogmatizam«). U svom naletu smatra ovu metodu kao da je uperena proti psihološkom skepticizmu, koji u ovom problemu uopće ne dolazi u obzir, jer i ne postoji. Zato U. neće da bude ikakav dogmatik, on je samo kritik. Pa dok M. reflektira na razne sudove, koji su neposredno istiniti, U. se zaustavlja kod jastvene egzistencije — i time se nije baš nimalo udaljio od »pretjeranog dogmatizma«. Ako on smatra dogmatizam triju istina aprioristićkim ili tek u opreci sa psihol. skep-

ticizmom, onda to nije dogmatizam o kome jedino govorimo. U. usvaja i pojedine prigovore Mercierove proti dogmatizmu. Da se još i na to osvrnem.

Metoda triju istina ne pretendira (kako misli M. na str. 96.) riješiti problem sigurnosti s obzirom na njezinu objektivnost: da li je sigurnost osnovana u konstituciji misaonog subjekta ili je objektivno motivirana. Niti ona dokazuje činjenicu psihološke (spontane) sigurnosti; nego ona skeptiku hoće pokazati, da dvojbu ne može refleksno prenesti na svoj »ja«, koji dvoji. Niti se hoće reći, da je empirički sigurna činjenica jastva u toliko prvotna, kao da bi ona bila nužni osnov za svaku sigurnost. Nema sumnje, da mi možemo izreći analitički sud s objektivnom njegovom vrijednosti, a da time i ne reflektiramo na misaoni »ja«, koji je taj sud izrekao. I ako se »ja« ontološki pretpostavlja kao egzistentan za mogućnost izricanja sudova, ne treba ga logički pretpostaviti, kaže Mercier. Concedo totum, sed nego suppositum: da bi »prva činjenica« u tom smislu bila »prva«, kao da je ona logički uvjet za svaku sigurnost (i idealnih sudova); ona je prva u sferi svijesne dvojbe, na koju skeptik restringira svoje stajalište. — Sve što M. govori o načelu protivurječja (na str. 100), precizno je ispravno; ali i opet negiram suppositum gledom na M. interpretaciju dogmatizma.

U savezu s navedenim još ću s nekoliko riječi analizirati odnosne tekstove U. »Uvoda v filozofijo«. Na str. 53. otpočima rješavanje problema o samoj mogućnosti odgovora na pitanje istinske sigurnosti. Protivno spontanoj sigurnosti postavlja U. apsolutnog skeptika (zapravo bi to bio psihološki skeptik, koji ne dolazi u obzir). Protivno refleksnoj sigurnosti postavlja relativnog skeptika. Ja ovoga zovem (u svojoj Noetici) apsolutni skeptik, koji može da bude pozitivan (ako poriče istinsku sigurnost) i negativan (ako o njoj dvoji); jedan i drugi ne prihvata ikoju istinsku sigurnost — i ne pitajući dalje: koji je njezin razlog ili na čemu bi takova sigurnost bila osnovana t. j. je li istina relativna (subjektivna) ili objektivna (zato su oni apsolutni skeptici; kad naprosto kažem »apsolutni skeptik«, mislim na pozitivnog). U. kaže na str. 57. da njegov »relativni« skeptik »ne dvomi samo, ampak navaja ... tudi posebne dokaze«. Nije li to pozitivna dvojba? — Na str. 64. stoji štampano: »Ako ni izvestna

predvsem objektivna veljavnost našega spoznanja, pravi dogmatizem« i t. d. — čitavi ovaj stavak ne »pravi« dogmatizam. Kako onda može U. na str. 65. priznati »pravzaprav je v jedru vse resnično«! Ali on nastavlja, da je dogmatizam sa svoje tri istine nemetodičan proti »relativnom« skepticizmu. Pokazao sam da je i te kako metodičan proti negativnom (dakako realnom) skeptiku. Odmah druga izreka glasi: »dogmatizem se preveč bavi z absolutnimi (recte psihološkim, m. op.) skeptiki, ki jih ni, a premalo upošteva relativne skeptike...« Naprotiv, s »apsolutnima« (= psihološkima) se nikako ne bavi, a upravo se bavi s negativnim skepticima. Dalje: ... »zakaj bi tiščali vanj z apriorizmi (?!) ... in ne bi začeli s tem, kar sam priznava?« S time baš i začima dogmatik. Dalje: »S tem ni rečeno, da moramo z absolutnim skepticizmom p o z i t i v n o dvomiti...« »Apsolutni« uopće ne dolazi u obzir, a na str. 57. smo vidjeli, da i »relativni« skeptik može razložno dvojiti. Dalje: ... »a priori z dogmatizmom tvrditi, da problema sploh ni«. To je sve na str. 65.

VI. Da potpuno objasnimo situaciju, u kojoj se nalazi dogmatizam i U. prema Descartesu, treba da pobliže ogledamo D. stajalište. Neka mi bude dozvoljeno ponajprije citirati iz moje »Opće noetike« na str. 61.—62.: »Kad bi Descartes rekao, da postoji neka spoznaja, koja je sama u sebi (za naše refleksno promatranje) istinita i prema tome sigurna, kao što dogmatizam uči, tad bi se na toj sigurnosti moglo temeljiti sve dalnje naše znanje. Ali, ako uzmemo mišljenje samo za sebe u koliko znači duševnu sposobnost, nijesmo nipošto sigurni, veli D., da li nije ta sposobnost po svojoj naravi određena za bludnju, a ne za istinu. To i jest upravo razlog, da o svakoj spoznaji moramo dvojiti. Za D. nastaje dakle nova zadaća, da ispita: je li čovjek određen za istinu ili nije«. Ne zaboravimo status quaestionis: je li postoji refleksna (obrazložna) sigurnost? Ako je neka spoznaja (= sud) »sama u sebi« (= objektivno) istinita, to će reći, ako mi »refleksnim promatranjem« shvaćamo neki stvarni snošaj (Sachverhalt), onda je u ovako shvaćenom (apercipiranom) s a m o m s t v a r n o m s n o š a j u r a z l o g za spoznajnu sigurnost. »Kao što dogmatizam uči«! Dogmatik naime vis-à-vis skeptiku konstatira empirički (usvijesni) fakat dvojbe i ograničivši se na ovaj fakat nadovezuje samo refleksiju,

koja u neposrednoj vezi s ovim faktom shvaća jastvo kao subjekat dvojbe. Ovako shvaćeni jastveni subjekat jest dakle empirički-intuitivni (opažajno-neposredni) fakat. Dakako da je samo shvaćanje relacije dvoumljenja (kao i svih ostalih svijesnih događaja ili doživljaja) sa jastvom jedan misaoni akt; pa zato možemo reći, da misaonom intuicijom shvaćamo empirički realnu dvojbu u njezinoj relaciji (= stvarnom snošaju) s jastvom. Tako je u stvarnom snošaju dvojbe (i ostalih svijesno-empiričkih događaja) sa jastvom adekvatni razlog naše sigurnosti o jastvenoj egzistenciji. Ako dogmatizam ovu psihološku analizu i ne provodi, ali ju svakako pretpostavlja, jer inače ne bi ni mogao sa skeptikom razgovarati. Kako dakle dolazi U. do toga, da na str. 86. (Uvoda) kaže: »... tri resnice, ki je hotel dogmatizem nekako samovoljno, da jih kar vnaprej priznamo, in jih tako nekritično priznati nismo mogli in smeli«. Kako je ovaj polemički U. stav nekritičan, citirati ću mu njegovu izreku iz Uvoda str. 73.: »Če bi o vsem dvomil, bi v dvomu o vsem še izpovedal, da sem«. Ako bi to »izpovedal«, onda se eo ipso zovem dogmatik, a ne skeptik: quod erat demonstrandum.

Iz rečenoga jasno proizlazi, da U. ništa novo niti kritičnije ne donosi nego i dogmatizam. Ali novo je to, što neposredno — refleksni fakat jastvene egzistencije hoće da osloni uz Kartezijev »cogito ergo sum«. I sv. Augustin i sv. Toma istupili su proti skepticizmu, ali upravo Descartesov »cogito ergo sum« ima da bude »Arhimedova točka«! Zato da vidimo šta to znači.

»Ali, ako uzmemo mišljenje samo za sebe, u koliko znači duševnu sposobnost...« Tako u svojoj Noetici rekoh za Descartesa, pa da to objasnim. Sve svijesne događaje (sjetilno opažanje, dvoumljenje...) supsumira D. izrazu »mišljenje«, jer tome odgovara res cogitans. U misaonoj specifikaciji duševne supstancije obuhvativši i sjetilno opažanje, upravo i jest metafizička postavka za D. racionalizam. Uzmimo da D. i nije strogi racionalist, jer priznaje neposredno opažanje svijesnih događaja t. j. priznaje usebnu empiriju (što i pozitivizam dopušta). Sumarno ju naziva »cogitatio«. Nas ovdje zanima: kako D. uzima ovu empiriju kao osnovicu za sigurnost jastvene egzistencije? On uzima dvojbu kao stanje, koje involvira

»duševnu sposobnost« mišljenja. Ovim prvim korakom prelazi D. od empiričke realnosti (= stanje dvoumljenja) u diskurzivno (logički posredno) promatranje (raščlanjivanje) te realnosti. To će reći, on stoji pred idejom misaone sposobnosti i analitički (ne silogistički!) nalazi u njoj misaoni »ja«. Šta otuda slijedi? —: da D. ne shvaća jastvenu egzistenciju u realnoj relaciji (Sachverhalt) s usvijesnim doživljajima, i eo ipso da razlog za spoznajnu sigurnost jastvene egzistencije nije u neposredno shvaćenom stvarnom snošaju, nego u činjenici subjektivne misaone sposobnosti. Da ovo nije samovoljna interpretacija D. stajališta, slijedi otuda, što se D. i sâm nakon toga pita: nije li duševna sposobnost mišljenja in radice zabludna? Malignus daemon! Treba posizati dalje za idejom — o Bogu, gdje će se konačno ukaričiti sposobnost istinite spoznaje. (Pri tom prelazi D. iz idealnog reda u realnost — i u tome je također racionalist.) Dakako, U. zastupa intuitivno shvaćanje stvarnog snošaja između svijesne zbilje i jastva, ali time ne prestaje biti dogmatik kao i ja što sam; pa neka nas to i ne ženira priznati.



Da resumiram. Problem glasi: možemo li refleksno ostati kod spontanih sigurnosti i zašto? Descartes odgovara: imade razloga, koji nas potiču da ne ostanemo kod njih, da ih napustimo, da — reflektirajući na spontane sigurnosti — o svima dvojimo. »Mi možemo o svemu dvojiti« — i eo ipso ne znam, da li je išta sigurno. (»Mi moramo o svemu dvojiti t. j. reflektirajući na spontane sigurnosti treba da ostanemo definitivno u dvojbi« — zapada u ekstremnost apsolutni skeptik.) — Sad se D. pita dalje: a možemo li iz ovog stanja univerzalne dvojbe izići, možemo li ga promijeniti u toliko, da ipak o nečemu ne mogu dvojiti? Je li me refleksija na sámo stanje dvojbe vodi do nedvojbene (refleksno sigurne) spoznaje? Odgovor: ako mislim na dvojbu, očito da misleći egzistiram. To je dakle nedvojbena spoznaja.

Da ovo D. stajalište ukratko analiziramo. Za njega je univerzalna dvojba samo prolazni stadij, prva faza u rješavanju

problema. Iza toga slijedi konstruktivni dio, kojim se prva sigurnost postavlja iznad univerzalne dvojbe. D. ne odgovara odmah na pitanje (koje je centralni problem noetike s alternativnim odgovorom objektivizma i subjektivizma!): z a š t o možemo refleksno ostati kod spontanih sigurnosti? (na ovo pitanje odgovora Mercier na str. 109. sa svojim »racionalnim dogmatizmom«!) — nego zakrene najprije d e s t r u k t i v n i m putem, priklanjajući svoju refleksiju univerzalnoj dvojbenosti. Misleći (reflektirajući) o spontano sigurnim sudovima nalazi D. razloge za nesigurnost o svemu; ali kod toga definitivno ne ostaje. Kako ćemo taj skepticizam nazvati?

Skeptik realni 1. pozitivni: tvrdim, da ništa nije refleksno sigurno;
2. negativni: ne znam, da li je išta sigurno;
" 3. fiktivni: jest nešto sigurno, ali naumice uzimam kao da nije.

Pozitivni skepticizam nazivam (u svojoj Noetici) a p s o l u t n i. Jednako i U.; samo što on taj izričaj restringira još na psihološki skepticizam, koji ne dolazi u obzir. Negativni skepticizam nazivam m e t o d i č k i, kao i U. — Nasuprot Mercier (str. 67.) ne će da se negativni skepticizam zove metodički, i to zato jer je univerzalan t. j. jer ne pretpostavlja nikoju realnu sigurnost. Po tom za Merciera nije ni D. skepticizam metodički, jer se osniva na realnoj nesigurnosti o svemu. Za M. se metodički skepticizam pokriva s fiktivnim; pa zato je shvatljivo, kad M. kaže (str. 68.), da bi kontradiktorno bilo nazivati D. skepticizam »metodički«.

Descartesov se skepticizam — i ako nije fiktivni, nego realni — ipak može nazvati »metodički« (kako sam ga u svojoj Noetici kvalificirao) u toliko, što znači tendenciju da se pronađe filozofijski (refleksno) sigurna istina, pretpostavivši pri tom spontano sigurne spoznaje. D. hoće, da refleksija o t p o č n e kod dvojbenosti o svemu, pa da se otuda uzvine do sigurnosti. U tom smislu pita se D.: o čemu sve možemo dvojiti? Ima li išta nedvojbeno? Ako odgovor na drugo pitanje ispane afirmativan, otuda treba da izvedemo svaku drugu filozofsku sigurnost. O svemu štogod je sigurno tek iza misaonog (filozofijskog) dokazivanja (= što je posredno sigurno), može filozof dvojiti dok se ne dokaže, i to pmoću nedvojbene istine, koju treba da potražimo. Ima doduše, priznaje D., sigurnih

spoznaja do kojih dolazimo i drugim putem t. j. i bez ovog istraživanja; ali kad se radi upravo o filozofijski utvrđenim istinama, treba da ih svedemo na refleksnu nedvojbenu istinu. Koja je to istina? Ovakova je evo orijentacija dovela D. na »cogito ergo sum« — noetičko ishodište, koje doista rezultira iz metodičke skepse. Descartesov je proton pseudos, što je refleksnu sigurnost ekskludirao iz sfere neposrednog objektivnog bitka, i restringirao ju na fakat mišljenja, koji involvira jastvenu egzistenciju. Krivo je dakle što D. misli, da je samo sopstvena egzistencija refleksno nedvojbena, i da bi sve druge istine (pa i logička načela) trebalo otuda dokazno izvađati. Neispravno je i D. shvaćanje o kriteriju sigurnosti. Sam postupak jest ipak metodično-kritičan; D. pretpostavlja, da mi doista kritički možemo o svemu dvojiti t. j. on ispred noetičkog pitanja o mogućnosti sigurne spoznaje postavlja realnu dvojbu kao kritički princip i traži »fiksnu točku«, na koju se ne može protegnuti dvojbenost. Ovim postupkom dolazi do teoretskog stava, na kome je nemoguće dvoumljenje, a to je upravo: cogito ergo sum. Gledeći dakle na samu metodu, kojom se hoće utvrditi filozofska (znanstvena) vrijednost (= sigurnost) našeg spoznanja, ne može se Descartesu prigovarati; jer znanstvena metoda doista smatra za nepoznato i ono što je poznato, a treba da se još dokaže. Ali pitanje je: može li se doći do refleksne sigurnosti pretpostavivši univerzalnu dvojbu (kao logičko ishodište nauke o spoznaji) t. j. je li se dolazi do sigurnosti jedino i tek putem dvojbenosti svih spoznaja? Na ovo kritičko pitanje dobro odgovara Geyser (Erkenntnistheorie 1922. p. 130). Zato mislim da nije osnovano, kad Kleutgen kaže (u »Philosophie der Vorzeit I. 395): »da onoj metodi, koja je uobičajeno prozvana po Descartesu, oduzmemo zazornost te ujedno pokažemo, da to nije tek njegova vlastita metoda, treba da ju samo drugim i prikladnijim izrazima objasnimo«. Ove Klautgenove riječi ponukale su valjada i Ušeničnika, da odabere prikladniji izraz: »kritička« metoda. Ali nama se ovdje ne radi o izrazima, nego o U. obaranju na dogmatizam, koji je ne manje kritičan — i ako je možda kao naziv za kogagod neprikladan. Samo ovaj polemički stav U. bilo mi je stalo da obeskrijepim.

U. zabacuje dogmatizam zato, jer da on a priori, bez kritike usvaja tri istine. Rekosmo, da tome nije tako. Kad dogmatizam postavlja »tri istine«, polazi od pretpostavke skeptičkog stajališta t. j. vodi računa o negativnom dvoumu. A što to znači drugo, nego da dogmatik imade u vidu ono kompleksno stanje, koje obuhvata aktualnu nesigurnost + potencijalnu sigurnost (ad 2.)?! Dogmatik ovu potencijalnu sigurnost pretvara refleksijom (na dvojbu kao fakat i princip) u aktualnu, i eo ipso elidira prvi sastavni dio negativnog skepticizma. Izvršeni ovaj postupak svakako znači, da je prevladano stajalište skepticizma — a time nastupa opravdanost dogmatizma t. j. noetičkog stajališta, koje usvaja refleksno utvrđenu sigurnost. U tom smislu nema razloga ni U. da se ne zove »dogmatik«. On se ipak hoće nazivati »kritik«, jer usvaja stajalište negativnog skeptika, da se otuda izdigne do aktualne sigurnosti. Ali vidjeli smo, da ista ova kritička procedura predleži i kod dogmatskog resoniranja. Nipošto se dakle nakon U. knjige ne treba napustiti u neoskolastici usvojeni izričaj i stajalište »dogmatizma«. Upravo tako ne treba usvojiti Descartesovu formulu »cogito ergo sum«. Ušeničnikova interpretacija ove formule ne razilazi se od »dogmatskog« shvaćanja »prve činjenice«; a Descartesova koncepcija u ovoj formuli izražena i onako nije održiva: pa čemu da jednom historičkom formulom, iza koje stoji čitavi Descartes, signiramo ono stajalište, koje se stvarno ne razilazi od »dogmatizma«, te je suvišno da se i nominalno razilazi (»kriticizam«)! Nakon ovog mojeg obrazloženog mišljenja držim, da bi se U. »Uvod v filozofijo« imao u navedenom pravcu revidirati. Ne zaboravimo opomenu Trendelenburga i Lotzea, da savremenoj filozofiji nije zadaća tražiti originalnost, nego tačnost!



Etnologisch-religionswissenschaftlicher Kurs[1]
für die Länder von Mittel- und Osteuropa, St. Gabriel, Mödling bei Wien 17.—20. Juli 1923.

Generalni odbor »Semaine d'Éthnologie-religieuse« (ispo-redi: »Bogosl. Smotra« g. 1923. svezak I. str. 72.) riješio je, da se buduća internacionalna »Semaine« održi g. 1925. u Milano. Da ipak, iza tako uspjeloga zasjedanja prošle godine u Tillbourgu, ne bi interes za etnološko religijski rad jenjao i da bi se pribralo što više radnika na tom vrlo znamenitom naučnom polju: spremio je odbor ove godine naučni etnološko religijski kurs za zemlje srednje i istočne Evrope u ognjištu nove kulturno-historijske škole, u St. Gabrielu kraj Mödlinga kod Wiena dne 17.—20. srpnja

Osnivači ne će ni »Semaine« da zovu kongresom, ma da na »Semaine« govore samo istraživalci gotovo svih kulturnih naroda o pitanjima općene znamenitosti za kulturu roda ljudskoga, te joj zato punim pravom pristaje to ime. Pogotovu onda ne smijemo, da ovaj »Kurs« zovemo drugojačije, nego što hoće priređivači. A ako ga tako shvatimo, da je to bio samo kratki naučni tečaj za akademski izobraženo slušateljstvo, kojemu je trebalo otvoriti pogled u cilj, zadaće i metode poredbene znanosti religijâ, u etnologiju, njenu osnovnu znanost, i u prehistoriju i linguistiku, njene pomoćne znanosti: onda valja reći, da je taj »kurs« savršeno uspio, i to nesamo radi zaokružene cjeline raspravâ, koje otvaraju jedinstven vidik na ovu savremenu znanost, već i radi neobične spreme ogromne većine predavača. Predavali su svjetski priznati stručnjaci i profesori: linguist i etnolog O. W. Schmidt, indolog i etnolog O. W. Koppers, prehistoričar O. Menghin, kritički historiograf O. P. Pinard de la Boullaye, psiholog i teolog Wunderle, linguist i biblicist G. Klameth. Svestrani pogled, dubina istraživanja, oštroumno zamjećivanje zbiljske istine, jasnoća i

[1] Radi tehničkih zapreka nije moglo ući u br. III. „B. S.“ makar je pravodobno stiglo početkom avgusta. Op. uredništva.

objektivnost predočavanja — glavne su odlike ovih ne lakih rasprava. Na ponos i zadovoljstvo svojih vođa i učitelja — da slušatelje i ne spominjemo — časno su i dostojno izvršili svoju zadaću i mlađi revni istraživači etnološko religijske struke: O. P. Schebesta, prof. dr. Ehrlich (Ljubljana) i dr. A. Gahs (Zagreb). Ljubljanski prof. dr. Ehrlich, makar učenik Oxforda, priklonio se svojim studijem St. Gabrielskoj školi, i istakao se na ovom kursu duhovitošću, slikovitošću i jasnoćom predavanja tako, te se može reći, da njegovo prvo predavanje (»Der Gottesbegrift in den Urkulturen: der Ein- und Hochgott«) treba vrstati među najuspjelija predavanja »Kursa«. To više, što se u rješavanju nekih problema (u oba predavanja) razilazi od ostalih stručnjaka. Daljnja istraživanja pokazat će, da li će se njegove misli održati. Sudimo, da je glede inicijacija kao primacijalnih žrtava mladosti na ispravnom putu, dok držimo, da se iz sahranjivanja mrtvih može i nešto pozitivno izvesti. Iz Slovenca g. dra Ehrlicha istakao se na kurzu i mladi radnik Hrvat g. Dr. A. Gahs u temi: »Frühere evolutionistische und jetzige kulturhistorische Methode«. Ovu tešku, opsežnu i suhoparnu raspravu držao je Dr. Gahs u njemačkom nematerinskom jeziku lakim slogom, a začinio je konkretnim primjerima iz vlastitoga upotrebljavanja metode u istraživanju uralo-altajskih naroda. Radi bistroga pregleda i novih originalnih dokaza stekao je općeno priznanje. Sam »magister scholae« O. W. Schmidt izrekao je svoju veliku radost za to predavanje, jer, reče, ima i sam od njega mnogo koristi radi iznesenoga etnološkoga materijala sjeverne Azije. Misionari: O. G. M. Stenz S. V. D. i O. P. Schumacher W. V. predočili su živahnim bojama: prvi vjerovanje Kineza, drugi plemena Ruanda u istočnoj Africi. Naročito su slušatelji zadivljeni slušali O. Schumachera, kad je — jasnije od ikakva mikrofona — imitirao govor toga plemena i čitao neke bilješke u njihovu foničkom jeziku. Da je još u predavača neznabožačkih mysterija (budimpešt. prof. dr. M. Moskó i Domkurat u St. Pöltenu K. Frank) bilo više kritičnosti i samostalnosti, a manje znakova početništva: trebalo bi reći, da je ovaj kurs bio hors concours.

Pokušat ćemo, da ga u glavnim crtama skiciramo.

Nakon svečanoga otvorenja (vidi »Katol. List« dne 26. . 1923. br. 30. str. 352.) trebalo je, prema programu, prvoga

dana predočiti povijest etnologije i povijest znanosti religijâ, njihove dojakošnje škole i teorije, i napokon sadašnje stanje, naročito pomagala i metode za naučno istraživanje.

I. Karakteristika prakulture: monoteizam i monogamija.

Raspravu je uveo O. W. Schmidt s temom: »Die negative und die positive Bedeutung der Religionswissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart«. Zadaća je znanosti religijâ, da poređenjem svih religija i religioznih pojava steče pogled u prirodu i podrijetlo religije uopće, da zagleda u njenu povijest i da upozna njen razvoj. Evolucionističke škole obuhvatile su u raspravi i objavljenu vjeru. Mi katolici prepuštamo raspravu o objavljenoj vjeri teologiji, jer je to njena naročita zadaća, te građu za poređivanje sabiremo iz ostalih religija, koje su ili čest objave ili priprava za nju. Znanost religijâ je dio etnologije. Dok je etnologiji cilj, da pribere, istraži i prouči svu skupinu rada ljudskoga duha, gdjegod se i kakogod se to djelovanje očitovalo: znanost religijâ hoće da skupi, istraži i prouči na šire i na dublje osobitu pojavu ljudskoga duha, koja se očituje svuda, gdje se i otkako se javlja čovjek — pojavu religioznu. Ali bez etnologije, znači: bez dobroga etnološkoga školovanja, ne može ni znanost religija da postigne sigurne i istinite rezultate. Nova kulturno-historijska metoda etnologije, koja pomoću kulturnih okruga otkriva prostorne, vremenske i kauzalne veze pojedinih elemenata ljudske kulture, daje znanosti religijâ na ruke objektivne kriterije forme i kvantiteta. Ovi kriteriji mogu da moralnom sigurnosti odrede i smjeste: kamo, u koje doba (relativnom, ne apsolutnom kronologijom) i kojoj uzročnoj vezi pripada pojedina religiozna pojava ili pojedina religija čovjeka. Kriterij je jak, jer je određena religija u svezi sa određenom socijalnom formom i sa određenom materijalnom kulturom, i to u svezi ne kauzalnoj već naprosto faktički, dakle u svezi historijskoj. Ovi kulturni okruzi, što ih iznalazi nova etnološka metoda, osvjetljuju i oživljuju relikvije pradavne prošlosti čovjeka, što ih iz geoloških naslaga iskapa prehistorija. Jer naime kulturni okrug obuhvata određenu materijalnu, određenu socijalnu i određenu religioznu kulturu čovjeka i to — kako je do sada utvrđeno — uvijek i posvuda bitno jednaku: u moralnom smo

pravu — metafizike tu nema — da izvedemo zaključak, da određenoj otkrivenoj prehistoričkoj materijalnoj kulturi pripada određena socijalna i religiozna kultura, kako ju danas nalazimo u okrugu takove materijalne kulture. Ova konstatacija faktične unutarnje veze kulturnih elemenata nije samo u korist prehistorije, već posredstvom prehistorije vraća se opet u korist znanosti religijâ. Prehistorija stvorila je svojom, od naše različnom, metodom naučno utvrđenu relativnu kronologiju, što ju je ona sama za sebe svojim metodama pronašla. Kad smo ovim pozitivnim putevima etnologije i prehistorije odredili relativnu starost pojedinih grupa religioznih pojava ili religijâ i tako saznali faktički njihov vremenski poređaj bez obzira na to, da li nam se takav razvoj čini ascendentnim ili descendentnim ili krivuljastim, kad dakle ustanovimo objektivnu povijest religioznih pojava: onda istom treba da znanost religija upotrijebi psihologiju, da pogleda u faktičnu dušu toga čovjeka, koji je iznosio te pojave, te da istumači, kako je to po psihološkim zakonima moglo da se događa. Obrnuto postupala je evolucionistička škola, koja se zato i naziva psihološkom. Ona je zamislila, psihološki iskonstruisala potpuno aprioristički — dakle neznanstveno — mogućnost kulturnoga razvoja čovjeka od najnižega, surovoga, odurnoga, živinskoga svеđer postupno k višemu, ljepšemu, plemenitijemu, ljudskomu, i to na svim poljima kulture posvuda jednako. Tu apsolutnu mogućnost postavio je evolucionizam za princip, pretpostavio je kao činjenicu. Na osnovi toga apriorističkoga načela radila je poredbena znanost religija od pedesetih godina prošloga stoljeća i prema tomu načelu grupirala činjenice, što ih je etnologija otkrivala naročito kod primitivnih naroda. Rezultat je toga savršeno neznanstvenoga rada bio naravno: da je uistinu zbiljska natprirodna objavljena vjera — nemoguća. To je bila njena negativna znamenitost, što su joj je dugo pridavali mnogi inteligenti. Još je i danas podržava liberalna protestantska teologija, kapitalistička sociologija i socijalistička nauka o nacionalnoj ekonomiji. Tako se ona i danas još propagira i popularizira i sa univerzitetskih katedri, ma da je danas faktično stanje etnologije, prehistorije i znanosti religijâ bitno drugojačije.

Na pr.: Iza J. Bachofen-a (Das Mutterrecht 1861.) i H. L. Morgan-a (Ancient Society 1877.) gotovo općeno se prihvatila u liberalnoj sociologiji za porodicu ova postupnica: 1. iznajprije da je bio neograničeni promiskuitet; 2. porodica na osnovi krvnoga srodstva t. j. ženidba zabranjena između roditelja i djece uopće u izravnoj liniji; 3. porodica Punalua t. j. zabrana braka i među braćom i sestrama, onda uopće u vlastitoj porodici; ali da je bio i u tom stupnju slobodan pristup svih muškaraca jednoga plemena k svim ženskinjama druge grupe (Gruppenehe); 4. porodica u parove s materinskim pravom (syndasmička porodica), počeci individualnoga braka, više porodica živi zajedno, polygamija, nesigurnost oca; 5. patriarkalna porodica, polygamija, zajedničko stanovanje pod vlasti najstarijega muškoga člana, glave porodice; 6. na posljetku da se razvila monogama porodica. — Ovu su postupnicu Morganovu naročito isticali i branili socijalisti (pradavni promiskuitet, materinsko pravo, prakomunizam i t. d.). — Danas su tu samovoljnu hipotezu, u prvom redu zaslugom rada kulturno historičke škole u etnologiji, napustili prvi autoriteti gotovo sasvim, jer je činjenicama dokazano, da **prakultura čovjeka poznaje samo monogamiju.** [Isporedi dokaze i autoritete u Anthropos B. XIV./XV. g. 1919./20. S. 546—563. S. 1123, B. XVI./XVII. g. 1921./22. S. 488, 494, 505. Vidi i članak o »Semaine« u Tillburgu, Bog. Smotra 1923. Svezak 1. str. 65.]

Odvraćanje od evolucionizma, svršeno u sociologiji, nastavlja se sada i u znanosti religija. I opet neumornim detaljnim istraživanjem radnika kulturno historičke škole, koja je nepobitno dokazala, da **prakultura priznaje Najviše Biće** gotovo bez ili barem bez većih zabluda animizma, magizma, totemizma. O **prvotnom ateizmu pračovjeka nema danas iza ovih radova ni govora.** Neki etnolozi ne će još da prvotnu religiju najstarijih poznatih plemena na zemlji nazovu monoteizmom, makar priznaju originalni karakter i visoku etnološku starost Najvišega Bića (n. p. Durkheim, Beth, Söderblom, Otto, K. Th. Preuss — većinom pristaše teorije o početnom magizmu ili barem misli, da se magizam i religija istodobno razvila iz vjere u neku neosobnu, nadćutilnu, višu silu). Tako na pr. piše K. Th. Preuss (Psycho-

logische Forschung, Berlin B. II. 1922. S. 164.): »Alle Forscher, die sich bewusst mit der Höchsten Gottheit beschäftigt haben, sind heute darüber einig, dass sie nicht eine Entwicklungsspitze, ein gedanklicher Schlusstein für den Bau des Göttertempels ist, sondern ein frühes religiöses Erzeugnis sein kann.« Jednako piše James H. Leuba, da najveća većina antropologa (etnologa) priznaje općenito postojanje vjere u Najviše Biće: »The general existence of the belief in High Gods is now accepted by most anthropologist.« (Isporedi o cijelom tomu najnoviji broj Anthropos B. XVI.—XVII. [1921./22.] Heft 4, 5, 6. S. 1006—1057. P. W. Schmidt: »Der Ursprung der Gottesidee«). Drugi izrijekom pobijaju različne dojakošnje teorije o prareligiji (animizam, magizam, totemizam i t. d.), i to činjenicama, što ih iznose radnici kulturno historičke škole. Tako: Dr. K. Österreich (Einführung in die Religionspsychologie, Berlin 1917.), John R. Swanton, Dr. A. L. Kroeber, R. B. Dixon, Fr. Krause, Dr. Frederik Schleiter, A. A. Goldenweiser, C. Brockelmann, Dr. A. W. Nieuwenhuis, dà i sam R. Pettazzoni. Ujedno priznaju i vjerovanje u Najviše Biće u najstarijih primitivnih naroda. Kroeber ga je naročito sam dokazao za centralno kalifornijske Indijance, za najstarije i najprimitivnije pleme cijele Amerike. Dixon opisuje lik Stvoritelja kod jednoga od tih plemena, Maidu zvanoga. To nam opisivanje stvara čisti pojam kršćanskoga creatio ex nihilo. Semitist C. Brockelmann (»Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheismus« — Archiw für Religionswissenschaft XXI. [1922. S. 99—121]) dokazuje za pramonoteizam Arapa, da ne potječe ni od kršćanstva, ni od židovstva, ni od starijeg božanstva Hubal, ni da je (Wellhausen) apstrakcija iz animističkoga božanstva. Predislamski Allah je stvoritelj neba, zemlje, čovjeka, ar Rahman = Milosrdni. Tako Schröder Najviše Biće Indoevropljana, Söderblom N. B. Schlang-Ti Kineza, Bröckelman N. B. Semita dovode u svezu sa likom N. B. u Primitivnih.

Priznavanje Najvišega Bića, kao prvotno vjerovanje čovjeka, danas je toliko napredovalo u priznatom naučnom svijetu, te je samo pitanje kratkoga vremena, da će ovo naziranje potpuno prodrijeti. Time se nesamo sociologija već i znanost religija sasvim odvratila

od evolucionizma. U tom je pozitivna znamenitost savremene znanosti religija. Danas, iza kako je etnologija pomoću nove svoje kulturno historičke metode iznijela ova svoja epohalna otkrića u sociologiji i znanosti religija: ne može se više održati evolucionističko-socijalistička teza, da se sve ljudsko življenje, razvijanje i napredovanje osniva na elementu gospodarskom, zemaljskom, materijalnom. Danas je nauka osvijetlila **religiju** kao najznamenitiji elemenat kulture, koji duboko utječe na sve druge kulturne elemnte: na društvo, na gospodarstvo, na etiku, na umjetnost. Nauka pokazuje u povijesti kulture i to, da je religija jedini elemenat od trajne, vječne vrijednosti, koji može da bude sigurna osnovica za svaku kulturu uopće.

Očito je, od kolike je znamenitosti ova znanost religija za apologetiku, egzegezu, dogmatiku i etiku. Sad bolje shvaćamo Objavu, kad bolje poznajemo razvoj i granice »prirodne« religije. Na dlanu je, da se iz ove ili točnije iz ovakovih »prirodnih religija« nije mogla razviti ona uzvišena, što nam se kazuje u Starom i Novom Zakonu. Ove su religije po Božjem dopuštenju i po Božjoj providnosti mogle da budu priprava za Objavu, koliko su u nekim svojim obredima podržavale onu neodoljivu čežnju čovjeka za božanskim ili su odvratnošću nekih svojih čina izazivale u ljudskoj duši duboko skrivenu želju, da bi Bog došao i pomogao čovjeku na pravi put.

II. Povijest i metoda znanosti religijâ.

Iz predavanja O. W. Schmidtova izbija evidentno: prvo, negativno: bankrot psihološkoga evolucionizma, i drugo, pozitivno: znamenitost kulturno historičke škole u etnologiji, sociologiji i znanosti religija. Prirodno je pitanje: zašto je evolucionizam kraj toliko škola i toliko inače znamenitih naučnjaka u glavnom ipak svršio negativnim rezultatom; i opet: zašto je historička škola u relativno kratko vrijeme i s malo naučnih sila postigla tako goleme uspjehe?

Na ta nam pitanja kritički odgovora O. Pinard de la Boullaye D. I. u dva predavanja, koja se među se nadopunjuju: »L'étude comparée des religions depuis le

milieu du XIXe Siècle« i »Méthode comparative«, i Dr. A. Gahs u predavanju: »Frühere evolutionistische und jetzige kulturhistorische Methode«.

Rasprava i O. Pinarda i dra A. Gahsa dokazuje, da je glavni razlog, što brojne evolucionističke škole (već od Hegela) nisu uspjele da predoče istinski razvoj ljudske kulture u tom, što su pošle sa neispravnoga filozofskoga stajališta ekstremnog idealizma, pozitivizma i agnosticizma, i što su prema tomu i za djelovanje slobodnoga ljudskoga duha upotrijebile samo čisto fizikalnu, prirodoznanstvenu metodu eksperimenta i opservacije. Mjesto da objektivnim kriterijima istražuju povijest ljudske kulture, evolucionisti su u povijesti ljudske kulture na cijeloj zemaljskoj kruglji zapravo tražili dokaze za svoju filozofsku bazu.

A. Pinard vodi nas u aeroplanskom lijetu kroz povijest sedam škola i još više metoda u poredbenoj znanosti religija, od polovine XIX. vijeka amo. Niz otvara škola filološka (Bournouf, Max Müller), koja na osnovi poredbene linguistike tumači religiju, isprva relativno čistu, kasnije utjecajem govora, mitologijom, iskvarenu: nomina numina. — Škola antropološka stoji pod utjecajem teorijâ Darwina i de Lamarcka. Načelo joj je: razvoj od najsirovijega k najsavršenijemu. Po hipotezama, što koji uzima za motiv postajanju religije, izradila je ova škola više sistema. Tako: H. Spencer: manizam; E. B. Tylor: animizam; (Comte i) J. Reville: naturizam; K. Th. Preuss, R. R. Marett: dinamički magički preanimizam; Vierkandt, Huber, Mauss, R. Smith, Frazer, Reinach: totemizam. Imena sistemâ kazuju ideju, gdje treba tražiti izvor religiji. Žestoki protest i reakciju digao je napokon protiv svih ovih sistema dugogodišnji pristaša i branitelj Tylorovog animizma: A. Lang sa svojom teorijom: teistički preanimizam, jer je kod najstarijih primitivnih nađen čisti teizam bez truna animizma. Pored njega, a pogotovu iza njega protestirali su protiv izvoda ove škole i to s obilnim naučnim aparatom: W. Schneider, L. v. Schroeder, O. W. Schmidt. Zasluge su antropološke škole, što je sabrala ogromnu skupinu činjenica iz življenja primitivnih naroda i na osnovi toga prisilila filologe,

da svoju jednostavnu metodu upotpune i revidiraju. Ali su njezine pogrješke daleko veće, jer su odnemarili geografiju i kronologiju, a uveli praksu, da kao dokaz uzmu činjenicu bilo iz kojega plemena i bilo iz kojega doba, kad im treba da dokumentima utvrde svoj sistem. Pogotovu ne može da se održi totemizam kao univerzalni tumač religioznih pojava već zato, što nije univerzalno raširen u primitivnih plemena, a onda nije posvuda iste vrste, i napokon: to je pojava socijalna, juridička, a ne religiozna. — Socijološka škola nastaje utjecajem A. Comte-a. Zapravo je njegova kreacija. Sociologija ima da nadomjesti teologiju, jer društvo zauzima mjesto Boga. Konsekventno, jedino je ispravan i na mjestu: kult humaniteta. Društvo je neka qualitas sui generis, pogotovu ga takovim drži primitivni, koji ne poznaje normalne kauzalnosti, kojemu je misao zavijena u misticizam, koji sudi prelogički i zato prirodno stvara svojom bujnom fantazijom mit. Tako je od mita nastala religija. Metoda je kao i u antropološkoj školi. Tu se ističu: Nijemci: M. Lazarus, Steinthal, W. Wundt; Francuzi: E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl. — Panbabilonistička škola vraća se u tumačenju podrijetla religije k naturizmu ili mitologiji nastaloj u Babilonu pod moćnim dojmom prirodnih pojava i zviježđa (E. Stucken, H. Winckler, A. Jeremias; autoritativno protestuju protiv toga naivnoga tumačenja: F. X. Kugler D. I., G. Maspero, E. Meyer). — Utjecajem N. Fréreta i K. O. Müllera nastaje napokon u Francuskoj škola historička, koja se odvraća od pogriješaka komparativne metode i počinje historičkom metodom da studira ljudsku civilizaciju (G. Wissova, Fr. Cumont, G. Maspero, J. Toutain, M. J. Lagrange R. P., E Meyer). — Nekako istodobno počinju da rade i znameniti osnivači škole kulturno-historičke: F. Graebner, B. Ankermann, W. Foy, O. W. Schmidt, O. W. Koppers i drugovi. — Psihološke škole javljale su se tu i tamo s različnih stajališta: sentimentalistička, koja nosi svoju lozu još od Schleiermachera; idealistička (Vacherot, R. Eucken); patološka (Charcot, Ribot, P. Janet); pragmatistička (W. James, Th. Flournoy); biološka (J. H. Leuba); kao reakcija: intelektualistička agnostička (J. B. Pratt, H. Delacroix); intelektualistička katolička: Kleutgen, G. Wun-

d e r l e, Fra A. G e m e l l i, L i n d w o r s k y D. I., Pachen, J. Maréchal, L. de G r a n d m a i s o n. — O cijelom ovom historijatu isporedi djelo istoga pisca: Pinard: »L'étude comparée des religions« t. I. Paris, Beauchesne 1922. p. 340 sq.

Međutim ne valja komparativnu metodu u znanosti religija zabaciti. Ona može da izvrsno posluži u unutrašnjem poređivanju (analitički) i u spoljašnjem (sintetički). I to u: hierografiji, kad se religiozni fenomeni opisuju; u hierologiji, kad se općeni zakoni izlažu, i u hierosofiji, kad se na osnovi ovoga obojega iznose posljednji uzroci religije. Pri tom poslu ne valja imati na umu ni dogmatska ni filozofska već ova kritička načela: a) u svakoj manifestaciji ljudskoga djelovanja jest najznamenitiji elemenat ideja, što ga provejava; b) čest možeš da egzaktno shvatiš samo onda, ako je gledaš u svezi sa organičkom cjelinom, u kojoj se nalazi; c) jednoličnost nekih kulturnih elemenata otkriva samo osnovnu identičnost ljudske prirode u svim krajevima i u svako doba; d) analogije među elementima, što pripadaju različnoj okolini, nisu dokazalo zavisnosti, osim ako postoje u takvom detalju, koji — barem čitav kakav je — nije mogao da bude pronađen dva puta; e) originalno — mora da je nešto novo, barem u načinu kako izvodi djelo; ali zato ne isključuje ni djelomično oponašanje, ni uzajmice; f) transcendencija bilo koje formacije je sigurna, kada su prirodni faktori nepodobni da je istumače; mimo to ne treba za transcendenciju zahtijevati kakvi određeni stupanj evidencije ili excelencije.

B. Dr. A. G a h s iznosi u kritici evolucionističke metode njenu glavnu pogrješku, što ne uzima u račun historijski karakter etnologije i znameniti faktor svake kulture: slobodu ljudske volje. Etnološkim primjerima iz vlastitoga istraživanja nekih kultura sjeverne Azije (Haruzin — kuća, Bogaras, Carruthers — religija) pokazuje, kako su neispravni principi ekstremnog i umjerenog evolucionizma. Pored toga griješi evolucionizam, jer svoju tezu dokazuje činjenicama jedamput uzetim izolirano iz preuskoga kojega kraja, pa se tako ne osvrće na zbiljske i historijske veze; a drugiput, jer ih kupi iz cijeloga svijeta uzduž i popreko, te se u tom niveliranju ne obazire na mnoge bitne različnosti, koje su od nedoglednoga značenja za vremensku i kauzalnu vezu kulturnoga razvoja. — Osnovno

načelo kulturno-historičke metode glasi: objektivnim kriterijima ne može se smjesta dokazati evolucija, ali se svestranim proučavanjem i ispravnim poređivanjem svih kulturnih elemenata može da konstatira historička-generička veza pojedinih kulturnih objekata i kulturnih pokrajina. To je početak rada, ali već i veliki dio kulturne povijesti. U tom radu pomaže vrlo mnogo linguistika, koja je već širom svijeta otkrila i dokazala genetičke veze među plemenima, danas kontinentom i oceanom odijeljenima. Treba dakle s tim historičkim i genetičkim vezama računati i nastojati ih pronaći i utvrditi. Kad je taj posao dovršen, treba pomoću objektivnih kriterija u velikom tom materijalu obresti relativnu kronologiju. Jesmo li tu sigurno uspjeli, onda istom možemo da nađemo kauzalne veze i da se latimo psihološkoga tumačenja, kako je jedno pored, iza ili iz drugoga postajalo. Tako napokon iza mučnoga rada možemo da otkrijemo i konstatiramo razvojne nizove. — Da valjano izradimo historičko-genetičke veze, treba da smo iznajprije sigurni za apsolutnu autentičnost izvorâ, iz kojih uzimamo činjenice. Za same činjenice vrijede dva pravila: a) ne promatraj ni jedan kulturni elemenat sam za sebe; b) gledaj oštro, ne pusti s vida ni kakve sitnice. Kad su ovi preliminarni radovi dovršeni, treba da upotrijebiš kriterije forme i kvantiteta — jedino objektivna pomagala — i moći ćeš da nađeš: kulturnu oblast, kulturni okrug, kulturnu familiju i kulturno pleme. — Drugi su opet kriteriji, da se nađu kulturni slojevi, razvojni nizovi, kauzalne sveze, psihološka tumačenja. — Naravno, da nam je u izrađivanju svega toga potrebno mnogo različnih vrsti karti (geografskih, etnoloških, za pojedine kulturne elemente i t. d.).

* * *

Iza ovih temeljnih izlaganja prvoga dana kursa, sasvijem je logički bilo, da sada predavači barem u velikim crtama pokažu, koliko je kulturno-historijska metoda pozitivno uspjela? Da li je i koliko po svojim načelima i pomagalima doista izradila kulturne slojeve kod primitivnih naroda? Može li se barem u velikim konturama zagledati u ekonomsku, socijalnu i religioznu strukturu ovih slojeva? možemo li štogod čuti naročito o razvoju ideje božanstva u tim kulturnim okruzima?

Vođi kurza savršeno su zadovoljili želji slušatelja cijelim

nizom predavanja. O. W. Koppers predavao je: »Reihenfolge und Skizzierung der Kulturkreise; Sociologie und Wirtschaft in den einzelnen Kulturkreisen«; Dr. L. Ehrlich: »Der Gottesbegriff in den Urkulturen: der Ein- und Hochgott«; O. W. Schmidt: »Der Verfall des Gottesbegriffes in den späteren Kulturen«. Na to su nadovezana, kao konkretni primjeri, predavanja: istraživača u samom kraju O. Schebesta: »Die Religionen Süd-Afrikas« i O. Koppers: »Die Religion der Feuerländer«.

III. Kulturni okruzi.

Koppers izlaže, kako je već i prije kulturno-historičke škole bilo etnolozima poznato, da se kultura javlja nekako jedinstveno u određenim okruzima. Tako se govorilo o nekoj polinezijskoj, o nekoj sudanskoj, dà i o melanezijskoj i Bantu kulturi. I prehistorija je poznavala na pr. sojeničku kulturu (Pfahlbautenkultur). Ali evolucionizmom preokupirani etnolozi nisu se mogli vinuti nad ovu svoju apriornu presupoziciju, i tako nisu iskoristili dobru ideju kulturnih okruga. Što više, ne poznavajući druge, već samo ove neke sigurno mlađe kulture, pobrkali su etnološki studij, jer su — evolucionizmu za volju — sa pojavama, tipičnim na pr. u polinezijskoj ili sudanskoj kulturi, htjeli da obrazlože i dokažu prapočetnu kulturu čovjeka. Kulturno historička škola prihvatila je ideju kulturnih okruga, ali ju je izradila kao nauk. Nije proučila samo već poznate kulturne okruge, već je s temelja stala metodički ispitivati kulturu primitivnih naroda uopće, da bi pronašla tipični karakter (svekolike) kulture pojedinačnih plemena i većih grupa prema naročitoj osebujnosti toga plemena ili te skupine plemena. Po kritičkim načelima poređivanja i kritičkom metodom (isporedi predašnja predavanja gg. Pinarda i Gahsa; str. 371. i 372.) uspjelo je pronaći i starije slojeve kulture, što više i najstarije t. zv. prakulturu. Uspjelo je otkriti ponajprije prostorne granice tih starijih slojeva a onda naći i vremenske i uzročne odnose tih različnih kulturnih skupina među se. Tako smo dobili objektivne kriterije, pomoću kojih se dade odrediti (relativna) historičko-etnološka starost pojedinoga kulturnoga okruga, a i pojedinih kulturnih elemenata, koji su od iskona osebujni za taj okrug.

Svaki naime tipični elemenat (materijalne, ekonomske, socijalne, moralne, religiozne) kulture — kazuje iskustvo — održaje se naročito u primitivnih nepismenih plemena kroz vijekove i tisućljeća žilavom ustrajnošću vazda jednak: ako ta skupina ljudi, koja je taj elemenat izumila i u toj tipičnoj formi razvila, ostane odulje vrijeme ili potpuno ili barem dosta jako izolirana od utjecaja druge skupine, koja je opet stvorila svoj tipični elemenat istovrsne kulture. Tako su točno određene i tipične forme u gospodarstvu na pr. u alatu, u stanovanju, u oružju. Jednako su točno određene i tipične forme ili uredbe porodičnoga i društvenoga življenja. Jednako i pojave duhovnoga religioznoga života. Kad nam tako veća skupina ljudi u cjelokupnom svom kulturnom življenju očituje bitno jednoličnu kulturnu sliku: zove se to kulturni okrug (Kulturkreis, cycle culturelle). Ako ta skupina ljudi, to pleme, seli: nose oni sa sobom svu svoju kulturu. Kad se dakle sigurno i dobro poznaje prvo ognjište nekoga kulturnoga okruga i njegov geografski objam, moguće je pratiti, kako je taj okrug u svom seljenju utjecao na druge kulturne okruge, što ih je putem prolazio, i opet kako su ovi ili susjedni okruzi na nj djelovali. Tako je već Ratzel (prvi protivnik Bastianove teorije o t. zv. elementarnoj misli i misli narodâ »Elementar- und Völkergedanke«) dokazao pomoću glasovitoga luka kulturnu vezu centralne Afrike i Melanezije, a Frobenius vezu zapadne Afrike i malajo-negritske kulture. No pravi osnivači nauka o kulturnim krugovima u etnologiji jesu: Fr. Graebner, koji je s kulturnom historičkom metodom proučio Australiju i Oceaniju (1904.); B. Ankermann, koji je jednako proučio Afriku (1904.) i O. W. Schmidt, koji je ispitao Južnu Ameriku i centralnu Aziju (1903. i kasnije). Svaki je od ovih autora radio nezavisno i bez obzira na drugoga. Svaki je iznio i svoje nacrte o nađenim kulturnim okruzima u svojem kraju. Poređivanjem se konstatiralo, da se određeni neki njihovi kulturni okruzi pokrivaju, jer su si realno srodni, ako im i daje svaki svoje ime (Foy ih je g. 1906. kušao označiti jednim imenom). Drugi su opet okruzi novi i originalni na pr. Graebnerov arktički, Schmidtov nomadistički okrug i t. d. Evo nacrt i poređaj kulturnih okruga, kako ih danas predočuje kulturno-historička škola: (Vidi str. 376. i 377.)

Ovaj nacrt i poređaj kulturnih okruga nije iskonstruisan apriorno, već je izrađen objektivno na osnovi realne proučene građe, kako su je stručnjaci tijekom 20 godina spominjanom metodom ispitali. A, B, C, jesu slojevi Prakulture. Gotovo je sigurno, da će ti slojevi ostati, da se i nađe još koji novi, kao što na pr. Graebner (g. 1922.) misli, da bi za arktičke krajeve trebalo u Prakulturi radi njihovih osobina uzeti posebni arktički kulturni okrug, recimo A_1. Sigurno je i to, da je od slojeva Prakulture A najstariji. Iz slojeva ili bolje reći iz cijele Prakulture razvijale se Primarne kulture: D, E, F. Ne tako, kao da se D razvio iz Prakulture, a onda iz njega E, a iz ovoga F. Primarne kulture nastaju paralelno, razvoj je disparatan, a nije snutra jedno iz drugoga. Primarne kulture se nadovezuju na Prakulturu, imadu izlazište u njoj. Što više, vrlo je vjerojatno na osnovi dojakošnjega historičko-etnološkoga istraživanja, da postoji unutrašnja kauzalna veza na pr. između F i A, D i B, E i C. Sekundarne kulture: G, H, I, jesu kulturne mješavine, a nikako razvoj, zato je teže naći njihove kauzalne veze sa Primarnim kulturama. Ipak se čini vrlo vjerojatnim, da su miješanja nastala međusobnim prodiranjem Primarnih kultura, kako je u prijegledu naznačeno. Daljnje ispitivanje i istraživanje može da izmijeni koju tu pojedinačnu sliku, kako smo je mi sebi danas na osnovi danas poznatoga materijala predočili, da je izmijeni, ispravi ili upotpuni, ali je već danas sigurno, da je naša baza i metoda ispravna, i da se njome može da dođe do historički istinitih rezultata.

Kad bude fizička antropologija donijela sigurnih rezultata i kad linguistika dovrši svoj posao i kad k tomu prehistorija iznese svoja dokazala: moći će se pristupiti izrađivanju prapovijesti čovječanstva. Ali će dotle proteći možda još jedno stoljeće! Sigurno, da filozofija, naročito psihologija imade veliku riječ u tom poslu, jer etnologija radi samo o prostornim, vremenskim i uzročnim faktičkim vezama. Ali filozofija i psihologija ne smiju apriorno iskonstruisati (kao evolucionizam) svoje zamišljaje, već treba da na osnovi etnološki određenih činjenica grade svoje teorije.

Međutim je već danas sigurno, kako pokazuje nacrt i poređaj kulturnih okruga, da je evolucionistička sociologija s pro-

Nacrt i poređaj kulturnih okruga:

	Fr. Graebner za Australiju i Oceaniju (1904. i dalje):	**B. Aukermmann** za Afriku (1904. i dalje):	**W. Foy** (1906. i dalje) dovodi oba srodna nacrta u sklad:
Nazivi su većinom po kraju, gdje su obreteni; drugi (β) naziv je po oružju „bumerang“ – ćula, što se baci i povrati; „totemistički i dvorazredni“ je nazvan po socijalnom uređenju tipičnom u toj kulturi:			
α	Tasmanska kultura	Prakultura	Prakultura
β	Bumeranška „	Bumeranška kultura	Bumeranška kultura
δ	Zapadno papuanski kulturni okrug	Istočno afrički kulturni okrug	Totemistički* kulturni okrug
γ	Istočno „ „ „		Dvorazredna kultura
ε	Melanezinejska kultura	Zapadno afrički kulturni okrug	Kultura luka (Bogenkultur)
φ	Polinezijska „	Sudanska kultura	Polinezijska (sudanska) kultura

W. Schmidt (1913. i dalje)

	Naziv prema porodičnom i socijalnom uređenju		Karakteristika: u gospodarstvu:	u sociologiji:	u religiji:	gdje se ta kultura nalazi:
I. Prakultura	A	Egzogamno-monogamistički *kulturni okrug*	Muškarac bavi se lovom niže vrste; žena sabire bilje	Monogamija. Lokalna egzogamija (žena se uzima iz druge grupe ili iz drugoga mjesta);	Monoteizam;	kod Pygmeja i Pygmoida
	B = α	Egzogamno-spolni totemistički kulturni okrug	„ „	Spolni totemizam (muž ili žena, svaki ima svoj vlastiti totem). Lokalna egzogamija;	Monoteizam;	u Tasmaniji i u dijelovima Jugoistočne Australije;
	C = β	Egzogamno-ravnopravni kulturni okrug	„ „	Jednakopravnost muža i žene. Lokalna egzogamija;	Najviše Biće = Praded plemena. Lunarna mitologija = mjesec muško.	u dijelovima Australije, u okolini izvora Nila, Indiji, Južnoj i Sjevernoj Americi.

II. Primarne kulture	$D = \gamma$		Egzogamni kulturni okrug s očinskim pravom	Lov više vrste (hajka po revirima)	Pleme je podijeljeno u po volji egzogamne totemske skupine (clanove). Dioba u razrede prema starosti inicijacije. Očinsko pravo.	Najviše biće = Sunce (muško). Kult Prirode. Čarobnjačtvo.	u nekim dijelovima Indije osobito Prednje: plemena Telugu; u dijelovima Oceanije, Afrike, Amerike i prehistorijske Evrope.
	$E = \delta$		Egzogamni kulturni okrug sa materinskim pravom	Niža vrsta ratarstva: žena prva kopa zemlju i sadi bilje	Pleme razdijeljeno u dva egzogamna razreda. Materinsko pravo. Savezi muškaraca.	Najviše biće = Mjesec (žensko). Animizam. Manizam.	naročito u određenim dijelovima Oceanije i Sjeverne Amerike.
	F.		Kulturni okrug velike porodice s očinskim pravom	Uzgajanje blaga Nomadizam	Velika patrijarkalna porodica. Za ženidbu načelo krvnog srodstva. Očinsko pravo pojačano. Pravo prvorođenca.	Najviše biće = Bog nebesa (često i s podređenim božanstvima).	u unutrašnjoj Aziji: Uralo-Altai (Turci, Tatari); Indo-Germani; Semito-Hamiti.
III. Sekundarne kulture	G	Sinkretističke kulture	Totemistički kulturni okrug s materinskim pravom	Kulturna smjesa iz: D. i E. Slijevanje nižega ratarstva i višega lovstva	Pretežno očinsko ili pretežno materinsko pravo. Phratrije.	Sunce = Najviše Božanstvo. Mjesec = Pramajka ili Prađed.	Otočje Južnoga mora, Australija, Sjever. Amerika i t. d.
	$H = \varepsilon$		Kulturni okrug sa slobodnim materinskim pravom	Kulturna smjesa iz: E. i F. Viši stepen nižega ratarstva. Sojenička kultura.	Dvorazredna egzogamna ženidba nestaje i potom materinsko pravo postaje slobodno. Ženidba se ograničuje po načelu krvnoga srodstva. Kuvade. Lov na ljudske glave.	Nebo = muž Zemlje, koju u proljeće oplođuje.	Južna Azija, Južno more, Zapadna Afrika i t. d.
	$I = \zeta$		Kulturni okrug sa slobodnim očinskim pravom	Kulturna smjesa iz: D [+ E] + F. Uzgajanje velikoga blaga u svezi sa poljodjelstvom. Ratarstvo s plugom	Očinsko pravo bez clanske egzogamije totemizma. Mjesto njega: slobodno očinsko pravo.	Sunce = muž Zemlje, koju oplođuje.	Južna i istočna Azija, Polinezija, Sudanski kraj, stare visoke kulture u početku (Egipat, Babilon) i t. d.
Visoke kulture							

* „Totem" imenuju Odjibwä (pleme sjeveroameričkih Indijanaca): neke značke ili grbove, što ih imadu neka njihova plemena. Ovdje znači totemizam neki osebujni kult spojen sa socijalnim znamenovanjem, kult životinje, što ju pleme drži kao svoju, srodnu.

nađenim etnološkim činjenicama potpuno oborena. To priznaje i W. Wundt već g. 1912. (Elemente der Völkerpsychologie S. 49 i dalje). Isporedi o svemu: Dr. W. Koppers: Die Anfänge des menschlischen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. Volksverein, M. Gladbach 1921., Mensch aller Zeiten B. III. i t. d. Vidi: Bogosl. Smotra 1923. Sv. I. Semaine de Tillbourg str. 65.

IV. Najviše Božanstvo u Prakulturi.

Dr. E h r l i c h ističe načelno, kako protiv evolucionista nije potrebno dokazivati pojedinačno za svako pleme u svakom kutiću zemlje, da je imalo ili da ima č i s t i pojam o Božanstvu. (Danas je izvan sumnje, da plemena bez neke religije nema). Teza evolucionista glasi: fizikalni zakon evolucije vrijedi svuda, i u religiji. Dakle je religija na najnižem, na najstarijem stepenu čovjeka jednaka — nuli. Ako mi dakle dokažemo barem za jedno od najstarijih ljudskih plemena, da vjeruje u čisto Božanstvo — pada teza evolucionizma. Pogotovu je pokopana, ako se može etnološki pokazati, kako plemena primitivnih očituju to čistije Božanstvo, što su u Prakulturi starija; a obrnuto da se mitologija, animizam, čarobnjaštvo, totemizam, naturizam i t. d. javljaju istom kasnije, i to pojedinačno kod nekih plemena, koja već čine prijelaz ili već pripadaju t. zv. primarnim kulturama. A ovo je danas dokazano. W. Schmidtov nacrt i poređaj kulturnih okruga, naročito u tom pitanju, poduprt je nepobitnim etnološkim činjenicama. Samo taj minuciozno i s najvećom mogućom akribijom obrađeni materijal ponukao je svjetske prvake u etnologiji, da tu činjenicu danas gotovo svi etnološki leaderi otvoreno priznaju (isporedi I. predavanje W. Schmidta). U P r a k u l t u r i i m a d o s t a v j e r o v a n j a u č i s t o B o ž a n s t v o, i ako taj čovjek Najviše Biće sebi ne zamišlja metafizički, već često antropomorfski. (Prakultura ne predočuje prve ljude; genija nema, a da se i rodi, ne bi imao gdje da se razvije). Tako je na pr. P u l u g a A n d a m a n a sve načinio, i čovjeka, svemu je gospodar, nema početka i uvijek će biti, v i d i u s r c e l j u d s k o, v r i j e đ a g a g r i j e h, n a r o č i t o h i m b a, u m o r s t v o, k r a đ a, p r e l j u b; g r i j e h o n i k a z n i n a z e m l j i, a i p o s m r t i j e d u š i s u d a c. Izgleda kao vatra, ali je danas nevidljiv na

zemlji, jer stanuje na nebesima u velikoj (kamenoj) kući. Puluga je milostiv i pomaže one, koji trpe ili su u nevolji. Od njega je uopće sve dobro na zemlji. — Kari, Najviše Biće Semanga (na Malakki) ima natprirodni lik, a dah mu je kao vatra, ali je nevidljiv. Postoji vazda i prije stvaranja, jer je on sve učinio, osim zemlje i čovjeka, koje je načinio Ple, njemu podređeno biće na njegov nalog, ali je on, Kari, dao čovjeku dušu. Duše su na velikom drvu iza njegova prijestola. Ptica nosi dušu u materinju utrobu na njegov nalog. Kari zna sve, i ljuti se radi nekih čina ljudi, koje onda kazni ili gromom ili pomoću neke životinje Tinjui ili putem vjetrova, koji nose bolesti, a i sudit će dušama po smrti, jer je gospodar smrti kao i života.

Nema sumnje, da su ovi pojmovi azijskih Pygmeja, općeno priznate najstarije danas ljudske rase, čisto religiozno-moralni, i na tolikoj visini o Najvišem Biću, kako ga gotovo učimo iz Objave. Afrički Pygmeji na pr. Boni, Ajongo i drugi ne zaostaju mnogo za ovima. Nešto je malo natrunito Najviše Božanstvo Jugoistočnih Australaca i Tasmanaca, ali još uvijek je Najviše Biće čisto. Na pr. kod plemena Kurnai zove se N. B. Mungan-ngaua = Naš Otac. Prigodom inicijacije leže mladići za tihe noći na zemlji, a onda na poziv starješine skoče naglo i dignu koplja u vis. Starješina kazuje kopljem spram neba i govori: Tamo stanuje Mungan-ngaua; On kaže: treba slušati starije, što imaš treba dijeliti s drugima, sa tuđom ženom ne smiješ općiti i t. d. U plemenu Yuin poštuju N. B. Daramulun. On je stvorio Murring (pleme) i on kaže ovako: sad starješina čini pantominom neka nedopuštena djela i poslije svakoga veli mladićima: »To ne«. Pleme Kamilaroi poštiva N. B. zvano: Baiame. Kod ovoga ima već natruha i t. d. — O kultu Najvišemu Biću nismo u detalje informirani. Sigurno je, da mu se priprostim enklitičkim rečenicama mole, ako i nema određenih formula; da mu prinose primacijalne žrtve plodova na pr. pleme Nkula orah, Semang nekoliko kapi krvi uzete iz okoline koljena, Andamani prve plodove Yams-a i t. d. No najveći kult je jamačno to, što N. B. toliko časte, da sa strahopočitanjem o njemu govore, a pred tuđincem ne će ni da mu ime spomenu, da ga smatraju zakonošom i sucem, da doista vrše njegove zapovijedi, gdje su inače tako pusti i toliko vole svoju slobodu.

Dr. Ehrlich (protivno W. Schmidtu)[2] drži, da su i inicijacije (na pr. kod Kurnai, Yuina, Kamilaroi i t. d.) formalna primacijalna žrtva mladosti Najvišemu Biću. — Ovo vjerovanje u N. B. je sigurno autohtono. Dokaz na pr. kod plemena Yuin i Kamilaroi, da ženske ime Božje i ne znadu. A kad se mladiću kod inicijacije to ime kaže, veli mu Starješina, da ga ne smije drugomu govoriti, jer da će onda umrijeti. Da su misionari uveli to N. B. — ne bi bila nikakova tajna! Altjira N. B. kod Arunda ne brine se na pr. za ljude, ali je tu; dok se opet drugdje (na pr. Atnatu) brine za kakvu sitnicu, da na pr. brenčalo (Schwirholz) kod inicijacije dobro zvrči — a za drugo kao da mu nije stalo. Takovi primjeri pokazuju, da je N. B. u ovih mlađih plemena ostalo još u uspomeni, ali je već korovom zaraslo, te se jedva gdjegod nađu njegovi tragovi. Da je N. B. posljedica utjecaja misionara, ne bi se to moglo dogoditi, a našla bi se i po koja riječ ili kakvi obred, koji bi otkrio podrijetlo. — O animizmu, manizmu, čarobnjaštvu i t. d. u Prakulturi nema govora. Nije se dakle ta čista religija mogla razviti iz ovih prapočetaka, kako su apriorno tvrdili evolucionisti.

Ali zato ne treba tih pojava (animizma i t. d.) onako uopćeno poricati. Nalazimo ih u kasnijim kulturama. O tomu i o razvoju toga korova, koji napokon preraste i zaguši čistu religiju, raspravlja W. Schmidt.

V. Pojam N. B. zamračuju poznije kulture.

Iznajprije, čini se, počinju ljudi miješati Najviše Biće sa muškim praocem plemena, koji, što dalje, postaje plemenu sve većim. Prirodne pojave velikih zvijezda i planeta počinju zaodjevati u antropomorfizme, da ih sebi nekako istumače. Tako se pomalo razvija mit, naročito o mjesecu kao muškom, koji doduše umire, ali opet oživi. Mjesec im se čini sa svojim promjenama (fazama) kao slika (simbol) čovjeka. Praoca plemena miješaju u tu mitologiju, dok napokon ne stanu držati da je mjesec njihov praotac. Jer od Praoca potječu svi članovi plemena, drže ga u početku (kao kod Andamana, Semanga) nekim posrednim

[2] Etnologische Bemerkungen zu theolog. Opfertheorien S. 22.

bićem između sebe i N. B. Kasnije pretaplja se sve više N. B. u toga Praoca. To se zbiva već u t. zv. bumeranškom okrugu Prakulture (u nacrtu i poređaju kulturnih okruga: C.). — Drugdje potiskuje sunce u pozadinu Najviše Biće, jer sunce drže izvorom sve snage prirode i tajnih silâ. Sunce je pobjednik i nad mjesecom i nad drugim zvijezdama, kojih svih nestaje, kad sunce uzlazi. O toj golemoj snazi sunca stvara se mit, i s tom sunčanom mitologijom (sunce je muško) slijeva se pomalo Najviše Biće. Tajne sile sunca i prirode mogu i neki ljudi iskoristiti, da čine i izvedu neobične pojave: čarobnjaštvo. U nacrtu: D. totemistički okrug primarne kulture. — Kad se žena doumila, da ne sabire samo bilje, već da i sama sadi i kultivira, stekla je pred mužem, koji još i dalje tumara za lovom, veliku prednost. Kultura tla nametnula je potrebu kućišta i žena je prirodno gospodar kuće. Ženska priroda, koja je nekako kao vezana na mjesec, postavila je u mjesec sve težište i uzročnost oplođivanja i gospodarskoga napredovanja. Mjesec (naravno sada ženskoga roda) je Najviše Biće. Ali se i svako biće prirode zamišlja da ima dušu kao i čovjek (animizam). Muški, potisnuti sa svoga prirodnoga prvenaštva u porodici, poštivaju i dalje svoje djedove (manizam). Kulturni okrug E primarne kulture. — Ponajvećma su od Najvišega Bića Prakulture pridržala nomadska plemena primarne kulture, koja su prva upitomila neke životinje (konj, rogato blago). U Prakulturi je čovjek zamišljao, da N. B. stanuje u nebu, svom stvorenju t. j. nad obzorjem, na najvišem mjestu, odakle sve vidi, sve stvara i svim upravlja, a pojavama neba (bljesak, grom, vjetrovi i t. d.) da se samo poslužuje. Kad je to poimanje stalo tamniti, nije se zato zaboravila veza N. B. sa tvarnim nebom, te je ovo bilo simbol N. B. Ali puk je N. B. vazda shvaćao osobno, makar antropomorfski, zato je i onda, kad je nebeske sile personificirao, podvrgao te niže bogove Najvišemu, gospodaru nebesa. Kulturni okrug F u primarnoj kulturi. — Najgore je postradala vjera u Najviše Biće u sekundarnim kulturama (G, H, I), gdje se mitologije primarnih među se izmiješale, a poradi novih gospodarskih i socijalnih prilika nadošli novi utjecaji, koji su se opet odrazili u novim kompliciranim mitima i vjerovanjima. Mit zamjenjuje čovjeku za vrijeme pretpovijesti ono, što mi

danas zovemo znanost i filozofija. Naravno, da pod tim naziranjem na svijet, da pod tim shvaćanjem početka i cilja čovjeka i svijeta, pati i stradava čista religija Prakulture. Tako i danas različni filozofski pogledi često puta teško natrunjuju vjeru kršćansku.

* * *

Konkretna ilustracija k ovim općenim predavanjima bila su detaljna predočavanja misionara: O. Stenza: o religiji i običajima u Južnom Šantungu (Kina); O. Schebeste: o religiji Južne Afrike; O. Koppers-a: Religija Jagansa na Ognjenoj zemlji (Južna Amerika); O. Schumacher-a: Religija Ruanda (Istočna Afrika).

S velikim je interesom saslušano predavanje O. Koppers-a: **Christentum und Budhismus.** Prvi veći dio toga predavanja poznat je čitaocima »Bog. Smotre« (1923. Svezak II. str. 222). U drugom dijelu govori Koppers o navodnim sličnostima Budhizma i Kršćanstva. Iznosi tri etape u tom raspravljanju: Jacolliot, Notović, Garbe. Danas priznaju svi stručnjaci jednodušno, da unutrašnje veze između kršćanstva i budhizma, koji je idejno materijalistički ateizam i skranji pesimizam, nema i ne može da bude. Četiri navodne paralele, što ih iznosi Garbe, kao neku indirektnu ovisnost kršćanstva od budhizma: jasno su osvijetlili kao nemoguće današnji prvi poznavaoci budhizma: Oldenberg, Dallmann, Poussin. I protest. liberal Karl Beth, inače vrstan historik, pobija otvoreno svaku ovisnost, jer nema kriterija ni forme ni kvantiteta.

* * *

Iz pomoćnih znanosti, što su u uskoj vezi sa znanosti religijâ, treba istaknuta tri vrlo lijepa i duboka predavanja: Prof. dr. Wunderle: Geschichte und Aufgabe der Religionspsychologie; Prof. dr. Menghin: Prehistorische Methode und Kulturkreislehre; Prof. dr. Ehrlich: Religiöse Ideen im Paläolithikum.

U tim problemima nije jošte mnogo to sigurno utvrđeno. Psihologija religije ima veliku zadaću, ali

će ona moći istom sada početi da radi (koliko nije govor o kršćanskoj religiji), kad su barem konture etnološko-historičkoga gradiva nacrtane. — Dr. Ehrlich je svoje predavanje o religioznim idejama u Paläolitiku svršio negativnim rezultatom. Držimo, da pokapanje — a to je sigurno postojalo — i briga o mrtvomu dokazuju mnogo. On sam u predavanju ističe, da bi to moglo značiti vjerovanje u s onkraj groba, a i neke slike nađene u spiljama čine mu se, da odaju religiozni karakter. Sigurno da sve to i drugo ne dokazuje vjerovanje u N. B. Ali dokazuje vjerovanje u neko biće više od čovjeka, koje i po smrti, dakle nad zemljom, ima neku moć nad čovjekom. Ne smeta, što drugi crteži podsjećaju na totemizam, animizam ili magizam. Iz etnologije znamo, da su te pojave korov, koji je prareligiju iskvario i ugušio. Dakle je pred tim morala da postoji.

VI. Prehistorija i etnološki kulturni okruzi.

O religioznim idejama u Paleolitiku moći će se izreći definitivan sud, kad znanost sigurno utvrdi paralelu i genetičku vezu kulturnih okruga u prehistoriji i etnologiji. Prof. dr. Menghin je već u Tilburškoj »Semaine« utvrdio, da te paralele bezuslovno postoje. (Isp. Bogosl. Smotra 1923. sv. I. str. 71.). Iznio je i svoje poglede, kako drži, da se kultura pojedinih istraženih prehistorijskih epoha podudara sa pojedinim utvrđenim etnološkim kulturnim okruzima. U predavanju u St. Gabrijelu naglasuje prof. Menghin još jače, kako se o kulturnim okruzima ne smije sumnjati, jer što dublje istražujemo prehistoriju to je evidentnije, da se ona razvijala u kulturnim okruzima, od kojih je jedan utjecao na drugi. Kad se te prehistorijske kulture, koliko nam je od njih što preostalo, isporede sa utvrđenim etnološkim kulturnim okruzima: moguće je otkriti često sasvim sigurne, a često vrlo vjerojatne paralele, pa čak i genetičke veze. Ali treba priznati, da tu znanost još nije svoju posljednju rekla. Za neke se okruge istom nagađa kamo pripadaju, dok se drugima još nisu našle korespondentne paralele.

Pogledajmo poredbenu skrižaljku etnoloških kultura i kulturnih okruga (kako ih danas crta kulturno-historijska

Etnologija		Prehistorija		
	Kulturni okruzi	Nazivi prehistorij. nalaza i kultura prema mjestima nalazišta		
I. Prakultura	A. Pigmejski	Préchelléen Chelléen	Stari Paleolitik	
	B. Tasmanski	Acheuléen. La micoque		
	C. Bumeranški	Prémoustérien (Krapina) Moustérien (Neandertal)		
II. Primarne kulture	D. Totemistički lovački	Aurignacien Raniji Capsien (Mentone)	Mladi Paleolitik ili Arheolitik	
	E. Matrijarhatski vrtljarski	Protosolutréen Solutréen		
	F. Nomadski stočarski	Magdalénien (Cro-Magnon) Azilien		
Arktička kultura	G. Totemistički vrtljarski	Campignien Kjökkenmöddingen Arktička kultura	Raniji neolitik ili Epiarheolitik	Neolitik
III. Sekundarne kulture	H. Matrijarhatski ratarski	Početna keramička Prednja azijska. Hamitolibijska Nordijska	Čisti neolitik	
	I. Polinezijski sudanski	Mlađa keramička Proširena nordijska	Kasni neolitik	
IV. Tercijarne-Protohistorijske	Matrijarhatski ratarski + azijski nomadski stočarski. Prodiranje Arijskog nomad. stočar. u Evropu. Čisto Arijska kultura u Evropi.			Brončano doba
V. Historijske kulture	U sjever. Africi i Prednjoj Aziji već historij. doba (Egipat, Sumeri Akadijci, Elam).			

škola) i prehistorijske epohe sa nađenim ostacima kulture, nazvanim prema mjestima njihova nalazišta.[3]

a) U starom paleolitiku jesu samostalne kulture: Chelléen i Prémoustérien. O Préchelléenu ne znamo ništa, jer su eolithi neriješeni problem. Acheuléen, La micoque i Moustérien jesu mješavine Chelléena i Prémoustérienna, koji se u Evropi javljaju istodobno. Poređivanje ostanaka svih kultura pokazuje, da Chelléen vjerojatno ima veze sa etnološkom bumeranškom kulturom, a Premoustérien vrlo vjerojatno sa tasmanskom. — La micoque je mlađi acheuléen en miniature. Prof. Menghin misli, da je to sitno oruđe i oružje možda ostatak onih Pygmeja, koji bi se prema njegovoj hipotezi imali miješati sa kulturom Aurignacijena i time proizveli kulturu Capsien. Inače za pygmejski kulturni okrug nema tu paralele.

b) U mladom paleolitiku je Aurignaçien bez sumnje jednak totemističkom lovačkom kulturnom okrugu etnološkom. Protosolutréen (Předmost) jednak je vjerojatno matrijarhatsko vrtljarskom okrugu. — U južnoj Evropi i sjevernoj Africi ima kulturni okrug Capsien. Taj ima veze sa hamitolibijskim okrugom čistoga neolitika. Prof. Menghin drži, da su nosioci mlađega paleolitičkoga Capsiena bili Protohamiti (Pigmoidi?), dakle neki nomadi stočari, i da je taj Capsien mješavina Aurignaciena (totemističke lovačke kulture) i Pigmeja, koje pretpostavlja iz La micoque. Inače nema etnološki nomadski stočarski kulturni okrug dosad u prehistoriji, barem ne u mlađem paleolitiku, svojih paralela.

c) Etnološke sekundarne kulture nalaze svoje paralele u mlađem Paleolitiku (ili Archeolitiku) i u početku Neolitika.

Solutréen je sigurno jednak etnološkoj totemističkoj vrtljarskoj kulturi. Magdalénien i azilien vraćaju se jače k originalnom totemist. lovačkom kult. okrugu.

---

[3] Pripominjemo, da su nazivi etnoloških okruga prikrojeni hrvatski, kako bi se lako mogli općeno nazivati, dakle kombinirano prema terminologiji prof. W. Schmidta, Foy-a i drugova. Nazivi prehistorijski uzeti su prema istraživanjima prof. Menghina i drugova.

Campignien i Kjökkenmöddingen ranijega Neolitika sigurno su paralelni sa matrijarhatskim ratarskim kultur. okrugom.

Arktička kultura jest od česti na sjever izgurani Campignien (ravan donekle matrijarhatskoj ratarskoj kulturi), a od česti mogli bi to biti apsorbirani elementi koje sjeverne euroazijske prakulture.

Polinezijski sudanski kult. okrug etnologije nema dosad direktne sličnosti u Prehistoriji.

d) Četiri kulture čistoga Neolitika (početna keramička, prednjoazijska, hamitolibijska, nordijska) nijesu drugo već različno niansirane mješavine Campigniena — matrijarhatske ratarske kulture sa azijskim nomadskim stočarima.

Za kasnoga Neolitika prodiru Arijski nomadski stočari u Evropu. (Isp. Berichten des Forschungs-Institutes für Osten und Orient in Wien, III. Band. Sonderabdruck 1923.: Oswald Menghin: Kulturhistorische Ethnologie und prähistorische Archälogie. Doskora opsežnije u »Anthropos«).

VII. Specijalna predavanja.

Još su održana pojedinačna predavanja iz znanosti religija, koje imadu ili se iznose da imadu tijesnu svezu sa kršćanstvom. Tako je prof. dr. Klameth predavao: Sumerisch-akkadische Paralellen zur biblischen Urgeschichte; Prof. dr. Kmoskò: Weinachten, Jungfrauengeburt und Heilbringer in den heidnischen Mysterien. Kako su ovo specijalna pitanja, obrađivana s detaljnim aparatom, nije ih moguće u kratkom referatu iscrpsti. To više, što bi neki odgovori predavača na iznesene probleme iziskivali naročitu detaljnu kritiku, koja nije na mjestu u ovom referatu.

* * *

Da završim. Ovaj je kurs dokaz velikoga rada predavača oko zamašnih problema, što muče čovječanstvo. Iznio je i znamenitih pozitivnih rezultata, koji će teologu otkriti novu dosad nepoznatu »teologiju«, a modernom inteligentu i nauč-

njaku, kako je evolucionizam u socijalnoj i duhovnoj kulturi — res derelicta et spreta. Pokazao je, koliko je znamenit studij znanosti religija, kad se vrši historijskom kritikom. Utvrdio je, da duhovna kultura ne drži koraka sa materijalnom od prvoga početka čovječanstva. Što više, da materijalno nastoji prigušiti ili nagrditi duhovno. Ali je pokazao i to, da se duhovno ugušiti ne da, da svеđer na novo izbija, da se u jačih duhova (nomađi) održava makar i kao biser u zamuljenom pijesku: dok ne dođe plenitudo temporis i dok Gospodin Isus Krist ne reče: U početku nije bilo tako... Rečeno je starim...

Dr. Fran Barac.



Stanovište crkvenoga zakonika
prema
probabilističkim načelima uz praktične posljedice.

Napisao **I. P. Bock D. I.**

Quid Codex iuris canonici sentiat de principiis probabilisticis, et quae inde pro praxi sequantur.

Summarium.

I. In dubiis iuris directe non solubilibus Codex iuris canonici, nulla usquam commemoratione facta opinionis probabilioris et opinionis aeque vel fere aeque probabilis, dicit leges ecclesiasticas non urgere (Can. 15, § 1.) et sic practice sequitur probabilismum solidum. Dubia facti secundum *Lehmkuhl aliquando reducuntur ad dubium iuris, aliquando non possunt* reduci. In priore casu tuto poterit adhiberi principium probabilismi in favorem libertatis etiam secundum Codicem; in posteriore casu, ubi scilicet non de sola liceitate actionis hic et nunc ponendae agitur, sed praeterea de effectu necessario consequendo, Codex iterum plene concordat cum solido probabilismo; nam uterque in hoc casu vetat adhibere probabilismi principium in favorem libertatis, et praescribit vel tutiorem partem eligendam vel dispensationem petendam. Afferuntur exempla ex Codice.

II. 1. Praecipuum principium probabilismi »Lex dubia non obligat«, nuper iterum impugnatum a Renz et Grabmann, sed a perpetua traditione ecclesiastica admissum, inconcussum manet et practice confirmatur a Codice. 2. Ecclesia, approbando doctrinam moralem S. Alphonsi Liguori et sequendo in Codice principium solidi probabilismi, unam eamdemque doctrinam tradit, nec sibi ipsa repugnat. 3. Unde adstipulari debemus conciliantī tendentiae illorum auctorum moderatorum, qui, exemplo Patris Lehmkuhl S. I. et Patris Aertnys Congr. SS. Red., sententias S. Alphonsi priores et posteriores apparenter discrepantes, quantum possunt, quoad rem componere et conciliare contendunt, habentes prae oculis, Ecclesiam non potuisse simul approbare duo systemata moralia opposita; quod etiam ex Codice confirmatur. 4. Ecclesia, sicut ex una parte tuetur principium solidi probabilismi in Codice, ita ex altera parte multiplici abusui probabilismi apud laxistas adversatur.

Dvoje bih htio u ovoj raspravi da utvrdim i osvijetlim: I. Crkveni se zakonik u direktno nerazrješivim pravnim dvoj-

bama drži načela jedrog probabilizma; II. Iz ove činjenice možemo izvesti četiri velevažna zaključka: 1. Glavno načelo probabilizma, što su ga u zadnje vrijeme neki bogoslovi opet stali napadati, iznova je ovako utvrđeno sa najmjerodavnije strane; 2. Crkva ostaje sebi dosljedna u formulisanju dotičnih paragrafa kodeksa kao i u prijašnjim autentičnim potvrdama moralnog sistema sv. Alfonza, jer ona ne može ujedno pozitivno odobriti dva protivna moralna sistema. 3. Odbivši pokušaje strogih ekviprobabilista, koji bi htjeli staviti sv. Alfonza u opreku sa jedrim probabilizmom, valja pristati uz one umjerene bogoslove jednog i drugog tabora, koji po mogućnosti slažu razna, na oko oprečna mjesta svetog naučitelja crkvenog, dovodeći ih u što veći sklad sa glavnim spisom njegovim moralnim, na koji se dakako u prvom redu proteže odobrenje crkveno. 4. Ravnajući se na svom mjestu prema principu jedrog probabilizma, Crkva u svom zakoniku ujedno brižljivo pazi, da zatvori vrata mnogostrukoj laksističkoj zloporabi probabilizma.

I. Crkveni zakonik i probabilizam.

Vrlo bi zanimljiva i prekorisna zadaća bila, da točno i podrobno proučimo stanovište crkvenoga kodeksa prema raznim prijepornim pitanjima, u kojima su se dosada nazori katoličkih moralista i jurista razilazili. Prije svega se po sebi razumijeva, da kodeks ide za tim, kako bi izdao što točnije propise i ostavio što manje načelnih dvojbi neriješenih. Osobito u nauci o svetim sakramentima Crkva je doista po svom zakoniku umanjila broj prijepornih pitanja. Tako na pr. 770. kanon jasno propisuje, da se djeca imaju što prije krstiti, a župnici i propovjednici da imaju često opominjati vjernike na ovu t e š k u dužnost njihovu. Ima dakle prestati svaka sumnja i prepirka o toj t e š k o j dužnosti roditelja u pogledu š t o r a n i j e g krštenja djece. Jednako je Crkva u 854. kanonu izdala posve točne i obvezatne norme o ranoj pričesti djece. Nadalje kanoni 787. i 944. jasno određuju, kako su vjernici u svoje vrijeme i danom prigodom d u ž n i pobrinuti se za primanje potvrde i zadnje pomasti. Protiv odviše samovoljnog uskraćivanja odriješenja kanon 886. točno propisuje: »Ako ispovjednik ne može sumnjati o raspoloženju pokornika, koji ujedno moli za odriješenje, ne smije se odriješenje ni uskratiti ni odgoditi.«

Tim i sličnim kanonima mnoga su dosad prijeporna pitanja definitivno riješena, pa bi morala prestati svaka dalja diskusija o njima po onoj: Roma locuta, causa finita.

No kraj ove težnje kodeksove za stalnim razbistrenjem ćudorednih i pastirskih zapovijedi nalazimo ipak i sada mnogo takovih pitanja, u kojima Crkva još nije htjela da zadnju svoju odlučno kaže, jer proučavanje tih nauka još nije dospjelo do one zrelosti, što ju pretpostavlja autentična presuda. Ili se sumnja u konkretnom slučaju može protezati na pitanje, da li zakon obuhvaća ovo ili ono, da li ima dovoljan razlog ispričavanju i t. d. Pa i čisto subjektivne, no ipak ozbiljne sumnje valja ovdje uvažiti. Ni ovih pitanja Crkva nije posve mimoišla u kodeksu; već samim tekstom svojih kanonskih propisa u primjeni više manje probabilnih mnijenja dosta jasno pokazuje, što ona drži do t. zv. moralnih sistema. Nigdje se istina u zakoniku ne spominju moralni sistemi ili razne metode, po kojima se u slučaju nerazrješive špekulativne sumnje može indirektnim načinom doći do praktično izvjesne savjesti. Kraj svega toga jasno vidimo konkretni postupak Crkve u ovom pogledu.

Prije svega kodeks u mnogim odredbama o dvojbenim slučajevima faktično posve zabacuje princip apsolutnog pa i umjerenijeg tuciorizma, dapače i princip strogog probabiliorizma, gdje se radi samo o dopuštenosti čina, a ne ujedno o postizavanju potrebne svrhe. Povrh toga udara svakome u oči, što se u takovim slučajevima nigdje ne spominje u kodeksu jednaka ili gotovo jednaka probabilnost, a kamo li veća probabilnost mnijenja u prilog zakonu kao mjerodavna za praksu. Ovim ekviprobalističnim i probabiliorističnim izrazima uopće nema mjesta u crkvenom zakoniku kao ni u kojem drugom crkvenom dokumentu. Nasuprot, gdje se isključivo radi o dopuštenosti čina, kodeks postupa takovim načinom, koji se i u metodi i u izrazima više slaže sa jedrim probabilizmom, nego sa kojim drugim moralnim sistemom.

Glavno naime načelo probabilizma ovako glasi: »Gdje se radi o jedinoj dopuštenosti čina, slobodno je držati se mnijenja doista i sigurno probabilnoga ili vrijednog uvaženja u prilog slobodi, makar i protivno mnijenje u prilog obvezatnosti za-

kona bilo probabilnije ili vrednije uvaženja.« Kanon pak 15. posve općenito veli: »Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent; in dubio autem facti potest Ordinarius in eis dispensare, dummodo agatur de legibus in quibus Romanus Pontifex dispensare solet.« Dakle gdjegod dolazi u obzir samo dopuštenost čina kakva konkretnoga, te ujedno imamo direktnu nerazrješivu pravnu dvojbu, tu nismo međutim obvezani držati se zakona. Crkva naprosto veli: »u pravnoj dvojbi« i tu dakako pretpostavlja pozitivnu i ozbiljnu ili razboritu sumnju (prudens dubium, probabilis spes, kako se drugdje u kodeksu izrazuje, na pr. kan. 732, § 2.; kan. 746, § 1.; kan. 752, § 3. i t. d.). Ali ne zahtijeva, da na pr. istražimo, je li jača dvojba o obvezatnosti ili o neobvezatnosti toga zakona; niti zahtijeva, da bude jednaka ili gotovo jednaka dvojba o neobvezatnosti. Pa tako Crkva u svom kodeksu u svim pravnim dvojbama doista usvaja načelo priprostog jedrog probabilizma.

Pravna pak dvojba može lako i često nastati. Noldin (I., n. 221. 3) definuje taj dubium iuris kao dvojbu, koja se neposredno tiče zakona (da li na pr. zakon o nedjeljnom počinku zabranjuje također lov) ili vlasti nešto činiti (da li župnik ima vlast dispenziranja u pogledu posta), ili valjanosti kojega čina (da li je krst u utrobi majčinoj valjan). Kako je široko polje pravnim sumnjama, vidi se i odatle, što se one mogu protezati i na objekt ili materiju zakona (da li zakon o nemrsu zabranjuje i juhu od mesa) i na subjekte (da li zakon o nemrsu vrijedi također za djecu, da li zakon o postu vrijedi također za žene iznad 50 godina) i na razne prilike (da li je vojnicima u ratu slobodno prisvojiti sebi blago neprijatelja) i na sam zakon (da li u opće još vrijedi zakon pozitivni ljudski, koji se ne provodi i čije se vršenje ne urgira) i na zakonodavca (da li ljudski zakonodavac može ukinuti neke dužnosti zakona Božjega i t. d.). Povrh toga valja uvažiti, da takova pravna dvojba ima biti uistinu ozbiljna i razborita, ali ne mora ipak biti objektivno osnovana, već je dovoljno, da je subjektivno opravdana, jer se ovdje radi o subjektivnoj normi za moralno djelovanje.

Direktno dakako Crkva u 15. kanonu govori samo o pozitivnim crkvenim zakonima za latinsku Crkvu, kako to

i narav ovoga zakonika i natpis dotičnog titula »De legibus ecclesiasticis« i klauzula dodana drugom dijelu 15. kanona potvrđuju. Ali slične norme vrijede dakako ex paritate rationis i za ostale ljudske zakone, dapače i za Božji zakon pozitivni i naravni, osim što se prema dobroj primjedbi Lehmkuhlovoj (Theol. mor. I., n. 82. 1.) »može valjda u ljudskom zakonu lakše pripustiti razlog sumnje nego li u zakonu Božjemu i naravnom.«

Što se tiče d v o j b e o č i n u ili činjenici (dubium facti) ili dvojbe o posebnoj stvari u pojedinom konkretnom slučaju, Crkva u takovu slučaju daje vlast Ordinariju, da može dispenzirati, u koliko i papa obično dispenzira u istom slučaju. Kao primjere za takov dubium facti Noldin navodi: Da li sam recitovao male časove, da li je ovaj dječak kršten, da li je ovo jelo meso. Crkva je u ovom pogledu stroža, jer 1. kod dvojbe o činu često se radi ne samo o dopuštenosti čina, nego ujedno o potrebnoj svrsi, gdje Crkva ne može ni dispenzirati ni odustati od urgiranja zakona, kako to vidimo na pr. u dvojbi, da li je taj dječak kršten; 2. kod pravne sumnje, kojoj redovito sâm jus ili sama stvar daju povod, ne treba se toliko bojati subjektivističnih zloporaba, koliko kod individualne sumnje o činu ili činjenici. U ostalom, gdje se jednako radi o zajedničkom dobru, Crkva kadikad izričito izjednačuje pravnu i faktičnu sumnju u pogledu nekih posljedica, kako ćemo vidjeti kod kanona 209. o nadopunjenoj jurisdikciji za ispovijedanje.

Ali zar nas drukčije u svakoj f a k t i č n o j dvojbi, u kojoj ne možemo iskati dispenze od biskupa, veže zakon? Zar smo na pr. strogo obvezani, da izmolimo časoslov, kad ozbiljno sumnjamo, da li ga nismo već svršili? Ili da se u petak uzdržimo od jela, o kojem ozbiljno sumnjamo, da li je meso? Već davno prije izdanja novoga kodeksa Lehmkuhl je tako izvrsno razbistrio ovo pitanje, da se i sada u ovom pogledu posve slaže sa kodeksom. U posebnom pitanju »Quae sit practica distinctio inter probabilitatem iuris et facti« (I., n. 112a) veli on: »Glavno načelo probabilizma n a j b l i ž e i d i r e k t n o vrijedi o p r a v n o j probabilnosti. Da li i kada li smijemo djelovati u prilog slobodi »in probabilitate facti«, to ovisi o tom, da li se taj probabilitet čina m o ž e s v e s t i n a p r a v n i p r o b a b i l i t e t i l i n e prema broju 82.

I to se više puta može, a više puta ne može.« U spomenutom broju 82. Lehmkuhl ograničuje princip probabilizma »na sve i jedine one stvari, u kojima je raspra najbliže svedena na pitanje o dopuštenosti ili nedopuštenosti« konkretnog čina, u kojima se dakle ujedno ne radi o potrebnoj svrsi. Ta se potrebna svrha tiče ili nužnog sredstva spasa ili valjanosti sakramenta ili sigurnog prava trećega. Tu valja ili sigurnim ili, ako to nije moguće, barem što sigurnijim (tuciorističnim) putem poći poradi razloga, koji leže izvan područja probabilizma.

Poradi toga, što se dubium facti ne da uvijek lako svesti na dubium iuris, »vidimo, kaže Lahmkuhl dalje (n. 112a), kako se i čisto probabilistični pisci ovdje često veoma razilaze u svojim mnijenjima«. Po tom stavlja četiri opće teze, što ih je većim dijelom već prije dokazao, govoreći o pomoćnim pravnim regulama i u nutarnjim razlozima u prilog probabilizmu: »1. Dvojbeni čin promulgacije prouzrokuje pravnu probabilnost u prilog slobodi.« Lehmkuhl to dokazuje (n. 91.) iz pojma zakona, koji uključuje ili pretpostavlja sigurnu promulgaciju. — Crkveni se zakonik također barem u jednom primjeru, t. j. u pogledu tumačenja dvojbenog zakona ravna po tom načelu, gdje propisuje u 2. paragrafu 17. kanona: »Autentično tumačenje, prikazano poput zakona (per modum legis), ima istu moć kao i sam zakon; no ako samo razjasni riječi zakona u sebi izvjesne, ne treba promulgacije te vrijedi nazad; ako pak suzuje ili proširuje zakon ili tumači dvojbeni zakon, ne vrijedi nazad te se ima promulgirati. Ovdje se ne radi samo o pravnoj dvojbenosti zakona, koji se tumači, nego ujedno o dvojbenom činu promulgacije onog zakona obzirom na točke, koje su tek kasnije autentično protumačene, makar i tko privatno saznao za riješenje dvojbe. Ista pravna probabilnost u prilog slobodi kod dvojbeno promulgiranog zakona slijedi iz kanona 8. § 1.: »Leges instituuntur cum promulgantur«. Dvojbeno promulgiran zakon naprosto još ne vrijedi kao izvjesno poznati strogo obvezatan zakon.

»2. Ukinuće zakona, probabilno po sudu stručnjakâ — koji se sud oslanja na činjenice —, praktično oduzimlje obvezatnost.« Lehmkuhl se ovdje poziva donekle na načelo:

»Odiosa sunt restringenda, favores ampliandi« (n. 101.) i opet po sv. Alfonzu[1] na princip posesije protivne navade (n. 101. cf. n. 108.). — Kodeks se barem ne protivi tomu načelu, u koliko uz potrebne klauzule priznaje moć navade protiv prijašnjeg zakona (v. kan. 25.—30.). Istina kodeks u faktičnoj dvojbi (kan. 15.) veli, da »može Ordinarij dispenzirati od zakona«. Ali time ne veli, da dubium facti bez dispenze nikad posredno ne oduzima obvezatnost, nego ostavlja to pitanje otvoreno, jer se ima donekle afirmativno a donekle niječno riješiti, prema tomu, da li se dubium facit može svesti na dubium iuris ili ne. — I onda, kad je po srijedi dubium iuris na pr. de sufficientia causae, Crkva po načelima jedrog probabilizma dopušta dispenzu iskati i davati po kan. 84. § 2.: »Dispensatio in dubio de susfficientia causae licite petitur et potest licite et valide concedi.«

3. »Ako se dvoji o eksistenciji zakona ne poradi naučne dvojbe nego poradi posebnog neznanja u pogledu čina stvorenja, promulgacije i ekstenzije zakona, i ako se iza razmjerno ozbiljnog i revnog istraživanja nije mogla riješiti ta dvojba: kadgod ne slijede druge štete ili zla, ne će biti obvezatnosti, ili će se tko barem moći subjektivno ispričati od ispunjivanja zakona. Jer razborito moramo pretpostaviti, da je to nakana zakonodavca, da u tom slučaju ne će urgirati obvezatnosti, nego da voli dispenzirati, ako ustreba.« Navedimo ovdje primjer, što ga je gore spomenuo Noldin: »Da li je ovo jelo meso?« Ta dvojba o posebnoj činjenici u našem slučaju obično nije skopčana s drugim zlim posljedicama. Zato se ta faktična dvojba ovdje može svesti na pravnu dvojbu: »da li dvojbeno zabranjeno jelo spada pod obvezatni zakon apstinencije« ili na općenito pravno načelo: »Dvojbeni zakon ne obvezuje«. Pa tako i po kodeksu u ovim prilikama nema obvezatnosti. Sigurnije je dakako i u ovom slučaju moliti za dispenzu. Ali to nije uvijek moguće i shodno. Dosta je da smo praktično sigurni.

Drukčije bi trebalo suditi, kad bi tko u istom slučaju na

---

[1] »In dubio de consuetudine possidet praeceptum; unde petenda est dispensatio; secus, si probabile sit, adesse consuetudinem«. (Theol. mor. l. 3. n. 290.)

pr. htio da se p o n o v n o i s t a l n o ispriča od zakona apstinencije, jer da ne zna, je li to meso ili nije. Imao se je prigodom raspitati; a stalni nemar u ovom pogledu pokazuje, da nije prije svega nastojao d i r e k t n i m p u t e m doći do izvjesnosti. Isto bi tako imao tuciorističnim putem poći i uzdržati se od onog dvojbenog mesa onaj, koji bi drukčije sablaznio bližnjega, a ne bi mogao ukloniti te sablazni drugim načinom; jer se tu radi ne samo o dupuštenosti čina, nego također o potrebnom odstranjivanju drugog zla.

Ovamo spada također, što Noldin (III., 278, 2) i drugi moralisti po sv. Alfonzu ističu, gdje se radi o dvojbi pokornika: »J e l i o v o p o m a t e r i j i l a k i i l i s m r t n i g r i j e h? A jesam li ga strogo dužan ispovijediti?« Ne govoreći ovdje o škrupuloznima, koji su u tom slučaju vazda ispričani, moralisti o b v e z u j u neuke penitente na ispovijed takovih grijeha, jer prvo, oni ne znaju sami informisati svoju savjest pomoću refleksnog principa ili solidnog probabilizma; a drugo oni u opće slabo znaju ili nikako ne znaju razlikovati teške grijehe od lakih, pa bi im zato prijetila pogibelj sve šire i laksnije savjesti, kad bi ovdje na temelju faktične dvojbe odabrali probabilno mnijenje u prilog slobodi. Drugim riječima: Kod njih se ne radi samo o dopuštenosti toga čina, nego također o zlu, što ga treba svakako ukloniti. Koji su pak dovoljno poučeni, da mogu redovito raspoznati lake i smrtne grijehe, imaju se obično ljupko nagovarati, ali ne obvezati na ispovijed takovih dvojbenih grijeha. Slično nešto vrijedi i o dvojbi, da li je tko p o t p u n o pristao na grijeh, koji je po materiji težak. Veoma savjesnim pokornicima ne prijeti nikakvo zlo iz primjene probabilističnog načela u prilog slobodi u ovom slučaju, i povrh toga oni mogu u istu svrhu svesti svoj d u b i u m f a c t i na općenitu pravnu regulu: »In dubiis standum est pro eo, pro quo stat praesumptio« ili na onu drugu: »In dubio iudicandum est ex ordinarie contingentibus.« Laksni pak pokornici izvrgnuti su ovdje kod primjene probabilizma u prilog slobodi velikim zlima, a ista dvostruka regula iuris o presumpciji prema habitualnom stanju obvezuje ih na ispovijed takovih grijeha.

Spomenimo sada još 4. tezu Lehmkuhlovu o razlici između faktične i pravne dvojbe i o eventualnom svedenju fak-

tične dvojbe na pravnu: »Ako se probabilno izvršio zakon, koji sigurno eksistira, izvan slučajeva pravednosti i tuđe štete smatra se obvezatnost ugasnulom prema izvodima (n. 109.)« o pravnoj reguli: »Ut legi certae extra materiam iustitiae satisfactum sit, sufficit probabilis impletio positive probata.« To općenito zaključuju ugledni i brojni stručnjaci iz nakane zakonodavčeve, koja se ima prilagoditi općenitoj slabosti ljudskoj (u pamćenju...). Pretežak bi pak teret bio, kad bi se u svim onim slučajevima zahtijevala posvemašnja sigurnost. Praktičan primjer u ovom pogledu donosi Lugo (De poenit. disput. 16. n. 58.): »Communiter docent omnes aliquem non teneri ad confitendum peccatum, quod probabiliter iudicat se confessum iam fuisse, quia sequitur iudicium probabile, quod s i c u t i n a l i i s m a t e r i i s, s i c e t i a m i n h a c s u f f i c i t a d s e r v a n d u m p r a e c e p t u m.« Od Lehmkuhla ovdje potcrtane zadnje riječi razjašnjuju, kako se ovdje dubium facti može svesti na dubium iuris.

Na isti se način može ravnati svećenik, koji goji ozbiljnu dvojbu, da li nije danas već izmolio časoslov ili koji dio njegov.

Gdje se pak radi o pravednosti i o tuđoj šteti, tu nije dovoljno vjerojatno ispunjenje zakona, jer se pravednost osniva na jednakosti r e i a d r e m, da se baš toliko vrati, koliko je primljeno, kako veli Lehmkuhl. Ako je dakle primljena izvjesna svota, nije dovoljno, da se dvojbeno ili vjerojatno vrati ta svota, »quia valor dubius non tanti valet quanti valor certus.« To isto vrijedi ne samo kod vjerojatnog ili dvojbenog ispunjenja samog zakona, nego također kod dvojbenog ispunjenja ovog ili onog u v j e t a u materiji pravednosti. Tako po kanonu 637. ne može se redovnik isključiti od obnove zavjeta niti od profesije vjekovite poradi bolesti, »nisi certo probetur eam (infirmitatem) ante professionem fuisse dolose reticitam aut dissimulatam.« Radi se tu o s i g u r n o m pravu iskrenog redovnika, te zato red ne može ovdje upotrijebiti probabilističnog načela sebi u prilog, odnosno ne može presumirati bez pozitivnog sigurnog dokaza, da je ta bolest dovoljan razlog tomu postupku, niti da je dotični redovnik zlobno (dolose) pritajio tu bolest kod primanja. Isto potvrđuje kanon 647. § 2, 2 gledom na otpuštenje iz reda.

Ovako dakle možemo konstatovati potpuno suglasje iz-

među nauke 15. kanona novoga zakonika crkvenog o vladanju u dvojbenim pitanjima iuris et facti i solidnoga probabilizma, kako ga je Lehmkuhl razložio već prije 30 i više godina. U jednom slučaju dapače, gdje se naime radi o nadopunjenju jurisdikcije po Crkvi, kodeks definitivno rješava dvojbu modernih probabilista (Lehmkuhla, Noldina i t. d.) blažim načinom, ne ističući razlike u postupku kod pravne i kod faktične dvojbe. Kanon bo 209 ovako glasi: »In errore communi aut dubio positivo et probabili sive iuris sive facti iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno.« Nutarnji je razlog ovoj odredbi dobro vjernika pokornika, kojemu se ovako samo koristi bez ikakvih zlih posljedica, koje bi mogle po sebi iz toga nastati.

II. Što slijedi iz ovog stanovišta kodeksova prema jedrom probabilizmu?

1. Nepobitnost glavnog načela probabilizma.

Crkva se u kodeksu ne bi mogla držati jedrog probabilizma, kad ujedno ne bi pozitivno usvojila i odobrila glavno načelo probabilizma: »Dvojbeni zakon ne obvezuje«. Konačno se svaki slučaj, u kojem je uporaba probabilizma u prilog slobodi dopuštena, ravna po ovom glavnom principu. Crkva u svom zakoniku također dosta jasno ističe taj glavni princip, kada na pr. veli: »Leges ... in dubio iuris non urgent« ili kada zahtijeva promulgaciju autentičnog tumačenja dvojbenog zakona za obvezatnost njegovu.

I sv. Alfonzo držao se je glavnog načela te ga je veoma jasno istakao na pr. (Theol. mor. l. 1. n. 58 ed. Gaudé): »Lex vero, ut obliget, non tantum promulganda est, sed etiam promulganda est ut certa. Et hoc principium firmiter est hic statuendum. ... Enimvero ex huiusmodi fundamento firmitatem accipit nostra sententia, nempe non posse legem incertam certam obligationem imponere.« I opet veli na istom mjestu: »Omnes ad asserendum conveniunt, quod lex ut obliget, debet esse certa ac manifesta, debetque uti certa manifestari sive innotescere homini, cui promulgatur.«

Za dokaz ovog glavnog načela svoga sv. Alfonzo i u opće probabilisti pozivaju se na svu tradiciju cr-

kvenu, napose pak na sv. Tomu Akvinskoga. Već je sv. Ignacije Lojolski sa drugim utemeljiteljima redova od podložnika tražio poslušnost »in omnibus rebus, ubi peccatum non cerneretur« (Constit. S. I. parte 3., cp. 1. n. 23.), »in quibus nullum manifestum est peccatum« (Constit. S. I. parte 6. cp. 1. Declar. B). Rim je odobrio te konstitucije, u kojima se također radi o zapovijedi, koja nije očito grješna, a takova može biti i samo probabilna, uz uvjet dakako, da su zle posljedice isključene. Isti sveti Ignacije u pismu benediktinskoj redovnici Tereziji Rejadell[2] (g. 1543.) ovako argumentira u prilog svagdanjoj svetoj pričesti: »Štogod nam nije zabranjeno, dopušteno nam je u Gospodinu. Ako si dakle slobodna od smrtnih grijeha spoznatih kao takvih, (objektivnih ili subjektivnih), i ako sudiš, da svagdanja pričest više koristi tvojoj duši te je više raspaljuje ljubavlju prema Stvoritelju i Gospodinu našemu, ...bolje će ti biti, pričešćivati se svaki dan.« Od starih svetih otaca spomenimo samo dva jasna svjedočanstva, iz kojih se vidi, da su se katolički učitelji već tada na zapadu i na istoku praktično i virtualno držali jedroga probabilizma, davno prije nego se zametnula ta bogoslovska prepirka. Sv. Augustin govoreći oko g. 400. o dopuštenosti rata, veli najprije, da »bi bila grjehota sumnjati o tom, da li se s pravom vodi rat, što ga je pokrenuo sam Bog.« Po tom dokazuje svetac, da su vojnici dužni također u običnim ljudskim ratovima slušati zapovjednike, gdje se radi ili o sigurno dopuštenom ratu ili o takovu ratu, o kojem se ne zna sigurno, da je nepravedan.[3]

Nekoliko godina prije polemizirao je sv. Grgur Nazijanski u svom govoru »In sancta lumina« (t. j. o krstu, or. 39. n. 18.—19. M. P. Gr. 36, 357—358) protiv pristaše rigorista Novata (u istinu Novacijana), koji je udovicama kršćan-

[2] Cartas de San Ignatio, I. 178.

[3] Cum ergo vir iustus, si forte sub rege homine etiam sacrilego militet, recte possit illo iubente bellare civicae pacis ordinem servans, cui quod iubetur, vel non esse contra Dei praeceptum certum est, vel utrum sit, certum non est, ita ut fortasse reum regem faciat iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi; quanto magis in administratione bellorum innocentissime diversatur, qui Deo iubente belligerat...« (Contra Faustum Manichaeum, l. 22, cp. 75. M. P. L. 42. 448.).

skim zabranjivao ponovnu udaju. Grgur mu najprije spominje blažu praksu sv. Pavla: »Ali, veliš, to nije dopustio poslije krštenja«. — »Kakov dokaz imaš za to? Ili dokaži, ili nemoj osuditi. Ako je pak stvar dvojbena (amphibolon, res dubia), neka pobijedi čovjekoljubivost i blagost (to philanthropon).«

Najviše nam je pak i u ovom pogledu stalo da auktoriteta sv. Tome Akvinskoga, na koga se poziva i sv. Alfonzo. Toma veli u spisu De veritate, q. 17. a. 3.: »Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti.« »Scientia« pak ili znanje zove se sigurna spoznaja (cognitio certa ex causis).

G. 1911. ustao je O. Renz protiv ovog tumačenja[4], tvrdeći, da sv. Toma u onom tekstu pod pojmom »scientia« obuhvaća »kojugod spoznaju, također samo vjerojatnu (probabilnu)«. A žaliti treba, što i veoma ugledni profesor M. Grabmann pristaje uz to mnijenje Renzovo, pišući u časopisu »Theologische Revue« (1917., 51): »Man muss angesichts dieser Tekste Renz recht geben, wenn er sagt: In diesem Sinne scheint uns der hl. Thomas gerade hier in direktem Gegensatz zu stehen mit dem Grundsatze: Lex dubia non obligat...«

Pisac u Gregorijanum-u dokazuje, kako se tu ne radi o novom prigovoru. Već se je probabilioristični o. Patuzzi O. Pr. njime služio protiv sv. Alfonza, koji mu je odgovorio: »Da se pod imenom znanja (scientiae) ima razumjeti probabilna spoznaja, to je novo značenje iz novoga rječnika, dok svi filozofi sa istim sv. Tomom razlikuju mnijenje (opinionem) od znanja (scientia), koje se shvaća kao izvjesna spoznaja (cognitio certa) alicuius veritatis« (Theol. mor. l. 1. n. 74). Pisac V. C. to također opširno dokazuje indirektnim i direktnim putem iz raznih tekstova sv. Tome[5], koji svi pokazuju da on dobro razlikuje mnijenje (opinionem) od znanja (scientiae) na temelju izvjesnosti barem subjektivne, premda

---

[4] Die Synteresis nach dem hl. Thomas, 135 ss. Vidi izvrsno pobijanje toga prigovora u časopisu »Gregorianum«, vol. 3. (1922.) pg. 447.—451. »Quid senserit S. Thomas de principio: Lex dubia non obligat?« iz pera V. C., S. I. (Viktora Cathreina?).

[5] De verit q. 17. a. 2 ad 2; S. th. 2, 2. q. 1. a. 5, ad 4.; ibid 1. q. 79. a. 9. ad 4.; ibid. 1, 2. q. 102, a. 5. ad 2.

i kod znanja (scientia) opet razlikuje »scientiam stricte acceptam« t. j. objektivno i nepogrješivo znanje (prout est tantum verorum) i »scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus, communi usu loquendi s c i r e dicimur« (De verit. q. 17. a. 2. ad 2). Vara se Renz, gdje ovo »znanje u širem smislu«, t. j. ne strogo znanstveno znanje, no ipak barem subjektivno sigurno znanje miješa sa »mnijenjem«, što se izričito kosi sa smislom i sa riječima Tominim. Badava se Renz također tuži, da su riječi Tomine tobože silovito izvučene iz svoga konteksta, jer V. C. donosi sam kontekst (str. 450.), koji samo potvrđuje pravo znanje bez dvojbe, označeno riječju »scientia«.

Riječi Tomine o potrebnoj p r o m u l g a c i j i zakona[6] potvrđuju taj smisao, jer tu prikazuje svetac zakon kao pravilo i mjeru. Pravilo pak i mjera time se nameću što se primjenjuju onim stvarima, koje se normiraju i mjere. »Talis autem applicatio (legis) fit per hoc quod i n n o t i t i a m e o r u m deducitur ex ipsa promulgatione, unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat virtutem.« Sv. je Toma dakle pod pojmom »notitia« razumio sigurnu spoznaju. Nitko bo ne veli, da je druge doveo do spoznaje (in notitiam), dok ovi s u m n j a j u o spoznatoj stvari. Nadalje zakon je mjera. Nitko pak ne mjeri drugu stvar dvojbenom mjerom. Stoga treba isto reći o zakonu.

Nepobitno dakle stoji i danas kao što diljem sve povijesti filozofije Aristotelove[7] i kršćanske filozofije i bogoslovije glavno načelo, koje služi kao podloga probabilizmu: »Lex dubia non obligat«. A ovo načelo auktoritativno priznaje te prima također crkveni zakonik, gdje u istom smislu veli: »Leges, etiam inhabilitantes et irritantes, i n d u b i o i u r i s n o n u r g e n t.«

2. J e d a n j e i s t i j e d r i p r o b a b i l i z a m, š t o g a j e C r k v a u s v o j i l a u s v o m z a k o n i k u i o d o b r i l a u m o r a l n o j n a u c i s v. A l f o n z a.

Crkva, vođena Duhom Svetim, dapače i nepogrješiva vrhovna učiteljica nauka vjerskih i ćudorednih, ne može ujedno

[6] S. th. 1, 2. q. 90. a. 4.

[7] Sv. Toma poziva se na Aristotela (6. Ethicorum, c. 3. et 5.) gdje de verit. q. 17. a. 2.) dokazuje, da »scientia numquam errat, quia est habitus, quo semper verum dicitur«.

pozitivno odobriti dva protivna moralna sistema. Po ovom prirođenom konservatizmu i po kontinuitetu svoje nauke; što više, po logičnoj potrebi i po vrhunaravnoj povlastici, po kojoj je ona »stup i tvrđa istine« (1. Tim. 3, 15) u naukama moralnim isto tako kao i u naukama vjerskim, Crkva ostaje sebi dosljedna u formulisanju ćudorednih nauka kodeksa kao i u prijašnjim autentičnim potvrdama moralnih nauka sv. Alfonza. Ne govorimo ovdje o svečanim izjavama »ex cathedra«. Ali Crkva vrši službu svog nepogrješivog učiteljstva u stvarima vjere i ćudoređa ne samo u onim svečanim definicijama »ex cathedra«, nego isto tako, dapače još više i redovitije u općenitom i svagdanjem naučavanju i propovijedanju istine. A na to obično učiteljstvo crkveno spadaju također općenite izjave crkvene o općenitim načelima ćudorednim, koja u premnogim praktičnim pitanjima imaju biti mjerodavne norme za razlikovanje prave dužnosti ćudoredne i grijeha od onoga, što nije prava dužnost i što ne veže pod grijeh.

Već je sv. Alfonzo sa mnogim probabilistima argumentirao: Kad bi načelo probabilizma krivo bilo, ne bi ga učili toliki učitelji, te ga ne bi Crkva ni tolerirala. Crkva bo može mudro šuteći tolerirati neka posebna kriva mnijenja, ali ne drugih, »koja uče općenitu nauku, kakva je blaga sentencija, koja se već bavi vodstvom svih savjesti u svim partikularnim slučajevima; stoga kad bi ta sentencija kriva bila, sav bi se kršćanski puk zaveo bio u zabludu.«[8]

A fortiori možemo to sada tvrditi, gdje je vrhovni i općeniti zakonik latinske Crkve pozitivno usvojio i odobrio »ovu blagu sentenciju« t. j. glavno načelo jedrog probabilizma, po kojem »dvojbeni zakon ne obvezuje« ili »zakoni (crkveni) u pravnoj dvojbi ne urgiraju« (kan. 15.). Već prije bijaše to Crkva ekvivalentno učinila u tolikim potvrdama moralne nauke sv. Alfonza. Tako se na pr. Crkva u dekretu od 23. ožujka 1871. izjavila o sv. naučitelju crkvenom: »Ipse errorum tenebras ab incredulis et iansenianis late diffusas datis operibus

[8] Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris a. 1755. V. Noldin, theol. mor. I. n. 238.

maximeque Theologiae moralis tractationibus, dispulit atque dimovit. Obscura insuper dilucidavit dubiaque declaravit, cum inter implexas theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam Christi fidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent.«[9] Slično se izrazuje i Apostolsko Pismo od 7. srpnja 1871.

Ali nije li Crkva tim i sličnim izjavama odobrila ekviprobabilizam, što ga je sv. Alfonzo osobito pod stare dane svoje na oko sve više isticao, zabaciv probabilizam? Neki pisci doista misle, da je sv. Alfonzo s početka učio probabilizam, a kasnije ekviprobabilizam (Marc, donekle i Gaudé) i tako ga dovode u opreku sa samim sobom. Drugi (Haringer, Vindiciae Alph.) nasuprot uče, da se je sv. Alfonzo uvijek držao ekviprobabilizma. Ali već sami spisi sv. Alfonza do g. 1765., napose glavno djelo njegovo »Theologia moralis«, što ga je shvatio kao komentar probabilističnom spisu oca Busenbaum-a D. I., onemogućuju ovu hipotezu, jer tu sv. Alfonzo jasno i bistro uči puki jedri probabilizam. A kada Crkva i sad u svom kodeksu jasno prihvaća jedri probabilizam, kloneći se brižljivo također svakog izraza ekviprobalističnoga: već na temelju priznate dosljednosti crkvene nauke i crkvenih izjava ne možemo ni najmanje sumnjati, da je to jedna ista nauka moralna, koju Crkva sad predlaže u kodeksu i koju je javno pohvalila i potvrdila u moralnim spisima svetog Alfonza, osobito u glavnom spisu njegovu moralnom, koji se u načelima kao i u samim izrazima drži jedrog probabilizma. Tako dakle kodeks crkveni sa svojim jedrim probabilističnim načelima utvrđuje onaj sud, što su ga već odavna izrekli o. Ballerini i mnogi drugi probabilisti, da je sv. Alfonzo u jezgri vazda učio jedri probabilizam, što ga je kasnije često pod imenom ekviprobabilizma samo izrazitije obranio protiv laksizma ili prevelike popustljivosti nekih neopreznih probabilista, izbjegavajući ovako ujedno na mudri način javnu osudu svojih moralnih spisa sa strane rigorističnih jansenističnih civilnih oblasti na burbonskim dvorovima.

[9] V. Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus, (1906) 73.

3. Slaganje na oko oprečnih tekstova sv. Alfonza u suglasju sa naukom novoga zakonika crkvenoga.

U kodeksu možemo naći novo uporište za onu koncilijantnu težnju, kojom veoma uvaženi stručnjaci solidnog probabilizma i umjerenijeg ekviprobabilizma, poput Lehmkuhla D. I. s jedne strane i Aertnysa Congr. SS. Red. s druge strane, između raznih na oko oprečnih izjava sv. naučitelja crkvenoga traže osobito dodirne točke i po mogućnosti što veće suglasje. Kako već rekosmo: A priori moramo biti uvjereni o tom, da Crkva svojom općenitom preporukom moralnih spisa svečevih i zlatnog te »sigurnog (srednjeg) puta« između laksista i jansenističnih rigorista nije mogla odobriti dva oprečna sistema moralna. Faktično pak Crkva nije nikad isključivo odobrila samo probabilistične nauke prvih godina književne djelatnosti Alfonzove, niti samo potonjih nauka njegovih, što ih je kasnije volio nazvati ekviprobabilizmom. Nego kod općenite preporuke njegovih moralnih spisa Crkva barem u glavnom pretpostavlja jednu jedinstvenu i poprijeko također dosljednu nauku svečevu. To jasno razabiremo iz samog sadržaja tih pohvala i preporuka, od kojih smo gore jednu naveli.

Koji je dakle taj »sigurni (srednji) put«? Kako vidjesmo, kodeks nam pomaže, da ga označimo kao solidni probabilizam. Dodatak »solidni« razlikuje ga od preslabo određenog i laksnog probabilizma; i tako ga, barem u praksi, što više približuje umjerenijem ekviprobabilizmu, kako je poslije sv. Alfonzo nazvao svoj stari sistem, što ga nije nikad bitno promijenio, makar se i kasnije nazvao ekviprobabilistom, dapače i probabilioristom[10]. Kada se Alfonzo kasnije izjavljuje protivnikom »probabilizma«, onda iskreno i dosljedno, ali uz neku širu mentalnu restrikciju opravdanu, proti strožem shvaćanju svojih napadača ima na umu preslabo određeni i laksni probabilizam, u koji su u praktičnim primjenama zapali bili i neki Isusovci uz mnoge druge pisce. U tom shvaćanju utvrđuje nas osobito stalno štovanje svetog Alfonza prema kori-

[10] Leit. II. n. 818; n. 315. V. Ter Haar, Das Dekret Innocenz XI. über den Probabilismus, str. 118.

fejima isusovačke škole, kakvi su biti de Lugo, Suarez, Laymann, Lessius, Castropalao, što ih svetac zove »maestri di morale«[11]. To u ostalom potvrđuje redemptorista o. Aertnys, gdje piše: »In primis dissertationibus suis S. Alphonsus enixe defendit contra probabiliorismum thesim probabilismi: »Licet sequi opinionem probabilem pro libertate, relicta probabiliori pro lege.« Ab hac sententia S. Doctor numquam recessit; sed ad avertendum a probabilismo periculum laxitatis, postmodum tamquam partem systematis sui adiciendum esse censuit hanc moderationem: »Non licet sequi opinionem benignam, quando opinio pro lege est certo et notabiliter probabilior«; quia huiusmodi opinio iam est, sicut declaravimus, moraliter certa, et altera non est vere ac solide probabilis, sed dubie tantum aut tenuiter. Haud alium sensum habet thesis, quam deinceps defendit: »Cum opinio benigna est aeque vel fere aeque probabilis ac opinio pro lege, licet illam sequi«[12].

Na temelju ove jednadžbe doista se stvarno slaže nauka solidnih probabilista i onih umjerenih ekviprobabilista, koji pristaju na tu jednadžbu, barem u glavnim načelima. Imajući tu jednadžbu na umu, možemo donekle također složiti na oko protivne izjave Alfonzove iz prve i potonje periode njegova spisateljskog rada. To hoće i sam sv. naučitelj Alfonzo, gdje još g. 1765., dakle već u periodi t. zv. ekviprobabilizma, veli u »Apologiji«: »Numquam contendi neque nunc contendo nova condere systemata; bene novi nullum probabilistam solidae doctrinae pro licito habere usum opinionis tenuiter aut dubie probabilis...«[13]

Istina je, sveti Alfonzo pošao je i dalje, u koliko je kasnije tvrdio, da svaka sigurno poznata veća probabilnost mnijenja u prilog zakonu eo ipso oduzimlje protivnom mnijenju u prilog slobodi svaku solidnu probabilnost. No ta se tvrdnja, koja se ne slaže sa logikom, nalazi također kod starijeg probabilista Suareza († 1617.): »Maior probabilitas est quaedam moralis certitudo, si excessus probabilitatis

[11] Lett. III. n. 9—11; n. 209.

[12] V. Aertnys, Theol. moralis, 6. editio, l. 1. n. 94. ili kod Lehmkuhla, Probabilismus vindicatus, pg. 64.—65.

[13] Lehmkuhl, Prob. vindicatus, 65.

certus sit.«[14] Dalje imajmo na umu, da i sv. Alfonzo u svojim spisima faktično izjednačuje »opinionem certo probabiliorem« i »opinionem certo et notabiliter probabiliorem«, gdje dakle opet nalazimo barem u praksi dodirnu tačku između solidnog probabilizma i umjerenijeg ekviprobabilizma. To uz Gaudé-a[15], izdavača kritičnog i tipičnog izdanja moralnih spisa svečevih, ističe i o. Aertnys, gdje iz lista Alfonzova ocu Villani-u od 25. V. 1767. spominje ove riječi: »Quando opinio pro lege apparet certe probabilior, id signum est eam esse notabiliter et cum excessu probabiliorem; verum pro casu, quod opinio pro lege notabiliter et cum excessu probabilior est, ipsi probabilistae dicunt sequendam esse opinionem pro lege, eo quod in hoc casu lex est saltem moraliter sufficienter promulgata, atque in tali casu sequi velle opinionem benigniorem, videtur esse actio imprudens et contra rationem cognitam.«[16]

Čemu dakle tjerati mak na konac, kako to čine redemptoristi Wouters i Ter Haar, gdje svom silom hoće da dokažu, kako je moralni sistem sv. Alfonza tobože bitno različit od probabilizma? Ter Haar dapače tvrdi, da bi svetac drukčije »slägao«[17], ali pri tom zaboravlja, da se svetac pod pritiskom jansenističnim izjavio ne samo ekviprobabilistom nego i probabilioristom. Pa ipak nitko pametan ne će sv. naučitelju zamjeriti očitu i opravdanu mentalnu restrikciju, gdje je u onom progonstvu govorio, da je probabiliorist, u opreci naime sa laksistima. Kud i kamo manje smijemo ga obijediti poradi laži, kad je u opreci sa preslabo određenim i laksnim probabilizmom, koji bijaše navukao na se više osuda crkvenih, sam sebe iskreno držao za umjerenog ekviprobabilista, koji je ujedno ipak nastojao, da se poprimljeni moralni sistem izvede iz nauke solidnog probabilizma. Istina, svetac u dodatku svojoj prvobitnoj probabilističnoj nauci ističe i drugih, ozbiljnim prigovorima izvrgnutih dokaza, o kojima napose Crkva nije ništa izjavila. A moralna je mnijenja sv. Alfonza ista Crkva za praksu tako proglasila nepogibeljnima i sigurnima od grijeha (»tuta«, non necessario omnia vera), te je ujedno izjavila, »da

[14] De legibus, l. 8. c. 3. n. 19.
[15] Lehmkuhl, Prob. vind. 64.
[16] Lehmkuhl, Prob. vind. 59.
[17] Das Dekret Innoc. XI. 152.

se ne smiju kuditi oni, koji slijede mnijenja, što ih drugi odobreni auktori predaju.« To se događa, kako Lehmkuhl dobro primjećuje (I., n. 112a) i probabilistima, da se njihova mnijenja, osobito kod svođenja dubii facti ad dubium iuris, veoma razilaze, makar i jedna i druga često ostala probabilna.

Tko jednostrano promotri samo strože potonje izjave sv. Alfonza bez obzira na prilike, u kojima je pisao, taj će dakako istaknuti tobožnju nemogućnost kakva suglasja između mlađeg i starijeg Alfonza. Ali se takav jednostrani kritičar ogrješuje ne samo protiv temeljnih pravila zdrave interpretacije, nego je u isto vrijeme stavljen pred kobnu alternativu: Ili mora on dovesti crkveni kodeks u opreku sa svetim Alfonzom »ekviprobabilistom« i sa prijašnjim crkvenim preporukama njegove nauke, jer se kodeks nigdje ne ravna po strogom ekviprobabilizmu; ili se mora uteći nemogućoj hipotezi, da je Crkva tobože prije odobrila dvostruku i oprečnu nauku moralnu sv. Alfonza, prijašnju probabilističnu i potonju ekviprobabilističnu, čemu opet nema ni najmanjega traga u crkvenom zakoniku ni u drugim izjavama Crkve.

4. Crkveni zakonik protiv mnogostruke zloporabe probabilizma.

Tako usvajamo crkveni kodeks za jedri probabilizam, te ujedno rado i zahvalno priznajemo, da je Crkva ovim svojim zakonikom zaštitila zdravu probabilističnu nauku od mnogih laksističnih zloporaba. I baš u ovom pogledu vidimo veliku sličnost u zaslugama sv. Alfonza za kršćansku moralku i u zaslužnom radu crkvenog kodeksa na istom polju. Samo što je Crkva u svom zakoniku mnogo jasnije i jedinstvenije izobrazila ovu nauku u konkretnim primjenama i propisima; a taj je rad donekle također zreli plod mučnih nastojanja svetog Alfonza i drugih prokušanih moralista.

a) Jedna velika zloporaba probabilizma kod laksista stoji u tom, što dovoljno ne uvažuju potrebu, da u slučaju dvojbe ozbiljno najprije pokušaju doći direktnim putem do riješenja dvojbe ili do direktne izvjesnosti. Može se na pr. dogoditi, da koji svećenik želi binirati, jer ima kakav takav razlog: Iznenada je kasno došlo na blagdan nešto ljudi, koji bi

željeli misu slušati. A on odmah i prije nego je uvažio same riječi dotičnog kanona, stvara sebi mnijenje: »Imam ovdje dovoljan probabilan razlog, da za ove vjernike danas biniram, makar i ne bio više na tašte«. A valjda je to bilo na ukinuti blagdan, ili bilo bez ikakve prave potrebe, jer nedaleko u drugoj crkvi bi isti vjernici još istoga dana mogli slušati jednu misu, ili se makar i u nedjelju radilo samo o razmjerno malenom broju vjernika i t. d. Da je dotični svećenik zapamtio ili opet pogledao propise kodeksa, kanone 806 § 2, 808 i 2321 (o kazni suspensionis ferendae sententiae), ili da je u slučaju dvojbe prema kanonu 6. § 4. i kanonu 23. isporedio novi propis sa starom strogom naredbom, vidio bi odmah: »Nema tu nikakve ozbiljne dvojbe. Strogo mi je danas, na ukinuti blagdan, zabranjeno binirati, pogotovo kad nisam više na tašte« i t. d. Takav lakoumni i nesavjesni postupak nekih ljudi doista je puno skrivio, što je probabilizam u drugim krugovima na zlu glasu, jer se ovako doista široko otvaraju vrata sve većem subjektivizmu i laksizmu. Protiv sličnih pogibelji uz jedro proučavanje svih uvjeta i klauzula zdravog probabilizma štite nas već donekle kanoni 18.—23. o pravom shvaćanju zakona. Istaknimo kanon 18.: »Leges ecclesiasticae intelligendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu cosideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos Codicis parallelos, si qui sint, ad legis finem et circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum.«

b) I ostali kanoni 19.—24. pomažu, da u slučaju dvojbe lakše dođemo do direktne izvjesnosti. Kanon 21. napose utvrđuje urgentnu moć zakona, koji je izdan protiv općenite pogibelji, makar i u posebnom slučaju ne bilo takove pogibelji. Ništetna je dakle probabilnost ovog zadnjeg razloga u prilog slobodi (na pr. »Za mene ovo bezvjersko ili ćudoredno štivo ne krije nikakve pogibelji u sebi, jer sam čvrst u vjeri i moralu; zato je vjerojatno, da me ne vežu zakoni o zabranjenim knjigama«). Ovdje[18] se ne radi samo o dopuštenosti čina, nego ujedno o postizavanju potrebne svrhe, da se

[18] Kad bi se radilo samo o naravnom zakonu, vrijedila bi ona argumentacija.

ukloni opća pogibelj i da se svrha zakona ne izjalovi po subjektivističnim izgovorima. — I kanon 23.: »In dubio revocatio legis praeexistentis non praesumitur, sed leges posteriores ad priores trahendae sunt, et his, quantum fieri possit, conciliandae« na slični način zagovara princip tuciorizma poradi nužnog kontinuiteta crkvenog zakonodavstva ili poradi općenite potrebe uske veze između prijašnjih i potonjih zakona, gdje nema očitih protivnih razloga.

U spomenuta dva kanona i slučaja pod b) radi se ujedno o tom, da se izbjegne drugoj zloporabi probabilizma, da se naime ograniči primjena probabilističnog načela na njegovo područje ili na one slučajeve, gdje se isključivo radi o dopuštenosti dotičnog čina, a ne ujedno o drugoj potrebnoj svrsi.

c) Mnogih dvojba nestaje, kad se zakon uvažuje ne samo in abstracto, nego u konkretnim prilikama. Što je špekulativno probabilno, gledajući isključivo na objekt čina, praktično i konkretno ne ostaje uvijek probabilno, kad uz objekt čina uvažimo i okolnosti i svrhu. A to vrijedi ne samo o probabilnosti u korist zakonu, nego često također o probabilnosti u korist slobodi. Lijep primjer u ovom pogledu daje nam kodeks u kanonu 1258., gdje govori o prisustvovanju nekim obredima nekatoličkim. § 1. toga kanona vjernicima na svaki način zabranjuje aktivnu asistenciju uz sudjelovanje kod bogoslužja nekatolika. Tu nema nikad isprike, jer se radi o stvari, koja je sama po sebi (intrinsecus) zla. I pasivna asistencija bez posebnog razloga nije dopuštena, jer vodi do sličnih, makar i manjih zala, kao što aktivna. Ipak kodeks, uvažujući posebne okolnosti i posebnu svrhu (finem operantis), veli u 2. paragrafu: »Tolerari potest praesentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem ab Episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque sollemniis, dummodo perversionis et scandali periculum absit.« Već izraz »tolerari potest« pokazuje dosta strogo stanovište, što ga Crkva u ovom pogledu zauzimlje poradi potrebnog obzira na neke eventualne posljedice (scandalum, periculum perversionis et indifferentismi). Za naše pitanje osobito su važne riječi: »ob gravem rationem, in casu

dubii ab Episcopo probandam«. Takova bi dvojba mogla nastati, gdje se na pr. radi o pogrebu očitog progonitelja Crkve katoličke ili člana tajnih društava. Treba naime i ovdje u slučaju dubii facti non solubilis (na pr. je li taj pokojnik doista bio slobodni zidar?) ili dubii iuris (je li slobodno takovu sprovodu prisustvovati?) primijeniti princip tuciorizma, jer se ne radi isključivo o dopuštenosti čina, već ujedno o potrebnoj svrsi, da se ukloni pogibelj sablazni i zavađanje na zlo. Ispoređi kanon 1240. § 2. o dvojbi, da li se komu ima uskratiti crkveni ukop: »...Neka se upita Ordinarij, ako vrijeme dopusti; i ako ostane dvojba, neka se mrtvo tijelo crkvenim načinom ukopa, ali tako, da će se ukloniti sablazan.«

d) Dosljedno prema načelu o dužnosti, da najprije nastojimo u dvojbi doći do direktne izvjesnosti po uvaživanju nutarnjih razloga ili vanjskih auktoriteta, sama Crkva svojim pozitivnim zakonodavstvom gleda, što više može, da nedvojbeno razjasni eventualne dvojbe i da nam izvjesne upute dadne za razne slučajeve. Doista je Crkva u kodeksu definitivno riješila neke dvojbe, kako smo već gore natuknuli. A za direktno riješenje mnogih drugih dvojba dala je u raznim kanonima važne upute, kako ćemo odmah još vidjeti na nekim primjerima. Kanoni o reskriptima (36.—62.) nastoje, da doskoče raznim poteškoćama o shvaćanju reskripta, i po mogućnosti rješavaju dvojbe točnim uputama. Tako na pr. po kanonu 47. pometnja u imenu osoba, mjesta i stvari ne čini reskript nevaljalim, ako po sudu biskupovu nema sumnje o samoj osobi ili stvari. U dvojbi nastaloj u smislu reskripta treba po 50. kanonu uvažiti predmet, o kojem se radi, da li naime ovaj zahtijeva široku interpretaciju ili strogu i užu. 48. kanon određuje potanko, što treba držati, ako se dobiju o istom predmetu dva protivna reskripta: jedan posebni, a drugi općeniti, ili obadva posebna ili obadva općenita a u različito vrijeme, ili u isti dan, ali se ne zna, tko je svoj reskript prije dobio.

U mnogim slučajevima kodeks razne vjernike ili stranke kod nastalih dvojba upućuje na auktoritativno riješenje Ordinarijevo ili na dispenzu njegovu, kako smo već gore vidjeli Ispoređi u ovom pogledu također kanone 482.; 483; 716, § 3.; 767.; 806., § 2.; 1031., § 1., 3.; 1240., § 2.; 1279.—1286. i t. d.



Vrijednost deontološkog dokaza za egzistenciju Božju.

Dr. Stj. Bakšić.

De valore argumenti deontologici pro exsistentia Dei.

Summarium.

Post Kantium, argumentis speculativis de existentia Dei probandi vim inesse negantem, apud catholicos quoque argumenta, quae vocantur moralia, praecipue in pretio sunt. Duae sunt species argumentorum moralium: eudaemonologicum (ex appetitu beatitudinis) et morale sensu strictiore. Argumentum morale sensu strictiore seu deontologicum duplex esse potest: directum atque indirectum vel reflexum. Explicata natura argumenti directi et indirecti ponitur quaestio utrum existentia Dei ex obligatione in forma argumenti directi demonstrari queat. In responso adducitur duplici modo legem moralem intellegi posse. Lex moralis sensu inadaequato regulae sunt actionis humanae liberae, ad quas cognoscendas pervenimus entium naturas eorumque inter se relationes considerando, ita tamen, ut de Deo non cogitemus. Regulae vero legis moralis sensu adaequato ex relatione etiam ad Deum, depromuntur. Ex lege morali sensu inadaequato Dei existentiam deducere non possumus, quoniam regulae morales liberae actionis ex natura relationibusque entium depromptae omnino ex eadem satis explicantur neque inductionem termini tertii deposcunt. Item ex lege morali sensu adaequato existentia Dei demonstrari nequit; cognitio enim istius legis et obligationis moralis apsolutae, quae deberet esse terminus medius ad Deum cognoscendum, Deum cognitum supponit, cum idea obligationis moralis apsolutae in re atque in intellectu ab idea apsoluti legislatoris — Dei — inseperabilis sit. Ad illustrandam hanc quaestionem opiniones auctorum afferuntur atque argumenta eorum, qui vim demonstrationis deontologicae in forma directa defendunt, crisi subiciuntur.

Dokazi, koje katolički bogoslovi donose za bivstvovanje Božje, dijele se na metafizičke, fizičke i moralne. T. zv. moralni dokazi odraz su onog misaonog procesa, kojim se hoće da pokaže, da promatranjem duše naše, u koliko je ona su-

bjekt htijenja i u koliko je podvržena moralnom zakonu, možemo doći do spoznaje egzistencije Božje.

Otkako je Kant porekao dokaznu moć spekulativnim argumentima za bivstvovanje Božje te je samo moralnu obvezu, koja izlazi iz same čovječje volje (kategorički imperativ), postavio kao jedino mogući terminus medius za spoznaju Božjega bitka, otada su razni oblici moralnih dokaza postali predmet posebne pažnje. Upliv je pače Kantov bio tolik, da su ne samo akatolički, nego i mnogi katolički bogoslovi stali osobito cijeniti t. zv. moralne dokaze te im pred svim spekulativnim dokazima pridijevati posebnu prednost.

Dvije su vrste moralnoga dokaza. U prvoj je vrsti toga dokaza posebni predmet istraživanja naša duša, u koliko ona teži za srećom i blaženstvom. Iz činjenice naime, da je težnja za savršenim blaženstvom u ljudskoj duši općenita, naravna i nužna, tako da se izbrisati ne da, zaključuju na nuždu opstanka Boga, koji treba da bivstvuje pod pojmom neizmjernoga dobra. Razlog za svoju tvrdnju nalaze u tome, što bi u slučaju, da Bog ne postoji, postojalo u ljudskoj naravi golemo protuslovlje, kojeg nema u ostaloj prirodi i koje bi čovječji um dovelo do potpunog skepticizma. To je t. zv. eudemonološki dokaz.

Druga vrsta moralnoga dokaza ispituje ljudsku dušu, u koliko se u njoj općenito kod sviju ljudi očituje svijest ćudoredne obveze.

Na podlozi ove etičke svijesti u čovječjoj duši stvaraju bogoslovi dvije vrsti dokaza za egzistenciju Božju: t. zv. indirektni ili refleksni i direktni dokaz.

Što su indirektni ili refleksni, a što direktni dokazi za egzistenciju Božju?

Indirektni ili refleksni argumenti hoće da dokažu bivstvovanje Božje na taj način, što nastoje da pokažu, da uvjerenje i svijest o egzistenciji Božjoj, koja se de facto općenito u ljudskoj duši nalazi, ne možemo drukčije protumačiti nego jedino kao produkt razumne naravi čovječje. Dosljedno tome sadržaj te svijesti i uvjerenja, baš zato jer izvire iz razumne ljudske naravi, mora da je posvema istinit.

Postoje razni oblici ovih refleksnih dokaza prema tome, koje se svojstvo religiozne svijesti posebice promatra.

Tako na pr. historijski argumenat dokazuje bivstvovanje Božje upirući se na općenitost i postojanost svijesti i uvjerenja o Bogu, dok t. zv. moralni refleksni dokaz naglašuje unutarnjost, dubljinu i snagu svijesti o Bogu, naročito u koliko se ona javlja u obliku religiozno-ćudoredne savjesti.

Direktni pak dokazi iz nekog učinka, koji se nalazi u okviru našeg zapažanja zaključuju na bivstvovanje Božje i to pod nekim svojstvom, što ga onaj učinak kao svoj dovoljni razlog nužno iziskuje, a koje Boga od svih drugih bića potpuno razlučuje. Narav je dakle direktnog dokaza takova, da nam on neovisno i prije svake spoznaje Boga podaje o njegovoj egzistenciji potpunu izvjesnost i sigurnost. Direktni su dokazi po svojoj biti posve istovjetni s onim misaonim procesom, kojim se rađa prva svijest o Bogu, što se tako reći nehotice, spontano, prije svake naučne izobrazbe i refleksije de facto čim dođemo k razumu nalazi u čovjeku; oni taj proces dovode tek do jačeg izražaja.[1]

Činjenicom etičke svijesti služe se, kako rekosmo, bogoslovi za izgradnju i indirektnog i direktnog dokaza za bivstvovanje Božje. Oni, koji na temelju općenitosti ćudoredne obveze konstruišu indirektni dokaz, vide u toj svijesti i glasu savjesti manifestaciju, odraz, djelovanje i učinak svijesti i uvjerenja o bivstvovanju Božjem. Sa sviješću naime o egzistenciji Božjoj javlja se i svijest dužnosti. Što je jasnija i izrazitija svijest o Bogu, izrazitija je i svijest dužnosti. Budući dakle da je — govore branići indirektnog moralnog dokaza — svijest dužnosti općenita i veoma snažna, neposrednim je to znakom, da je i svijest o bivstvovanju Božjem općenita i veoma jaka. Ova pak općenita i stalna činjenica religiozne svijesti ne može da bude drugo nego produkt razumne naravi ljudske i prema tome istinita. Moralni dokaz prema tome u indirektnoj formi gotovo je jednak s t. zv. historijskim dokazom te mu je i dokazna snaga ista.

Mi se ovdje ne ćemo baviti ni t. zv. eudemonološkim dokazom niti ćemo istraživati dokaznu moć indirektnog moralnog dokaza nego ćemo posebnu pažnju posvetiti onim po-

[1] Scheeben: Handbuch der kath. Dogmatik, Bd 1. S. 475.

*

kušajima, koji bi na podlozi etičke obveze htjeli izgraditi direktni dokaz za Božje bivstvovanje.

Nastaje dakle pitanje, možemo li se u formi direktnog dokaza na temelju opstojnosti ćudoredne obveze uspeti do spoznaje bivstvovanja Božjega.

Odgovor na ovo pitanje zavisi od naravi direktnog dokaza i o definiciji ćudoredne obveze.

Iz onoga, što smo o direktnom dokazu spomenuli već prije, slijedi, da se ni u jednom direktnom dokazu zaglavak ne smije nalaziti sadržan u prednjaku formalno i explicite, nego samo virtualno i implicite. U svakom valjanom silogizmu izriče zaglavak neku istinu, čija spoznaja nikako nije potrebna za spoznaju istinitosti prednjaka. Ili drugim riječima istinitost antecedensa mora biti spoznatljiva posve neovisno o spoznaji zaglavka. U protivnom slučaju nije cijeli dokaz drugo nego petitio principii.

Kad bismo dakle htjeli da iz ćudoredne svijesti u formi direktnog dokaza izvedemo Božje bivstvovanje, onda bi nam moralo biti moguće, da opstojnost etičke svijesti spoznamo kao činjenicu, koja se reduplikativno kao svijest realne etičke dužnosti može shvatiti neovisno i prije svake spoznaje Božje. Jednako je potrebno, da ta svijest dovoljni razlog svoje egzistencije nalazi jedino u Bogu — vrhovnom zakonoši. Iz svega ovoga slijedi, da je svatko, tko zastupa mogućnost direktnog dokaza za egzistenciju Božju iz etičke svijesti, dužan također reći, da se promatranjem same etičke svijesti može u čovječjoj duši roditi prva ideja i spoznaja o Bogu, premda možda put spoznaje Boga preko etičke svijesti nije onaj, kojim čovjek de facto dolazi do te spoznaje.

Što je dakle ćudoredna obveza?

Postoji dvostruko shvaćanje ćudoredne obveze prema dvostrukom poimanju moralnog zakona, iz kojeg ćudoredna obveza izvire.

Pod moralnim zakonom možemo ponajprije poimati ono pravilo za naše slobodno djelovanje, do kojeg dolazimo promatrajući snošaj, u kojem se nalazi ljudska narav prema drugim bićima, koja nas okružuju. Promatrajući naime samim razumom razna bića zapažamo, da ponajprije u samoj naravi ljudskoj postoji neka hierarhija, neki red, koji se osniva na

raznim moćima i sposobnostima, a za tim, da određeni, stalni snošaj postoji između ljudske naravi i ostalih nižih bića. Ovaj red, osnovan na naravi bića, izvor je za spoznaju moralnih pravila i ujedno daje osnov za obvezu, koja neke čine nalaže, a neke zabranjuje. Dosljedno u ovom poimanju moralnog zakona motiv za djelovanje nalazi volja jedino u tome, što je neki čin u skladu, odnosno u protimbi s onim redom i snošajem, koji se osniva na naravi bića, a čovjek je, hoće li da čuva dostojanstvo razumnog bića, dužan spoznanu ljestvicu bića u činima praktičkog djelovanja priznavati. Obvezom ili dužnošću prema tome smatramo ovdje nuždu, u kojoj se nalazimo da slijedimo neka pravila, hoćemo li, da poštujemo stalni red među bićima, za koji se red razum nikako ne može oteti, a da ga ne nazove lijepim i dobrim u sebi. Logički također slijedi, da se ćudoredno dobro i ćudoredno zlo u ovom poimanju moralnog zakona naziva ono, što je u skladu odnosno u protimbi s razumnom našom naravi, u koliko ona iz naravi bića određuje njihov snošaj i poredak.

Nastaje sada pitanje, da li moralni zakon, u koliko izriče stalne istine ili relacije osnovane na naravi bića, već tim samim dokazuje opstanak Božji, drugim riječima, da li realni ovaj snošaj među bićima za svoju eksplikaciju nužno traži Božje bivstvovanje. Na ovo pitanje treba odgovoriti negativno. Bitni naime neki odnos nalazi svu svoju eksplikaciju u naravi dviju termina, koji su u međusobnom snošaju. Primjerice ako neki uzrok nepromjenljivo polučuje određeni učinak, onda to biva zato, jer taj uzrok posjeduje takovu narav, a ne drugu. Dovoditi za eksplikaciju ovog snošaja treći termin, posvema je nepotrebno. Ovo vrijedi ne samo za fizički nego i za moralni red. Budući da čovjek imade određenu narav s određenim moćima, koje su opet u nekom stalnom snošaju s drugim bićima, slijedi, de će neki određeni čini biti u suglasju s dostojanstvom ljudske naravi, a drugi ne će. Razlog ovoj suglasnosti odnosno nesuglasnosti nije u Bogu nego je u naravi bića. Kao što naime nije potrebno obratiti se na Boga, hoćemo li uvidjeti razlog, da $2+2=4$, tako isto nije to obraćanje potrebno za utvrđenje istine, da je jedan čin dostojan, a drugi nedostojan čovječje naravi. Tako na pr. krađa, ubijstvo ili laž nije antisocijalno djelo zato, što opstoji Bog,

nego zato, jer se protivi onome redu, koji je za međusobni život među ljudima apsolutno potrebit.

U koliko dakle pod moralnim zakonom shvaćamo pravila za slobodno djelovanje, do kojih dolazimo promatrajući naravnim razumom bitni snošaj među bićima, ne možemo iz etičke obveze bazirane na tom zakonu nikako zaključiti na opstanak Božji.

No mogao bi tkogod reći, da norme, koje se za slobodno djelovanje izvode iz bitnog snošaja bića, ipak dokazuju egzistenciju Božju, jer bića, čija narav stvara određene odnošaje i određuje stalna pravila ljudskog djelovanja, ne mogu tu narav imati od sebe nego od drugoga. Ovo je zacijelo istina, ali tko bi ovako počeo dokazivati, taj bi argumentaciju prenio na sasvim drugo polje. Mjesto specifičnog dokaza iz moralnog zakona počeo bi konstruirati dokaz iz kontigencije bića. Ne smije se naime zaboraviti, da smo iz moralnog zakona, u koliko ga spoznajemo iz naravi bića, koja nas okružuju, samo onda direktnim i neovisnim argumentom dokazali egzistenciju Božju, ako stalne moralne istine i odnošaji, koji se baziraju na naravi bića, nužnu i dostatnu neposrednu eksplikaciju nalaze jedino u egzistenciji Božjoj.

Nekoji bi također htjeli osporiti vrijednost izloženog argumenta ističući, da i ćudoredne istine moralnog reda, koje izvodimo analizirajući snošaj bića među sobom imadu karakter nužnosti, absolutnosti i nepromjenljivosti, čemu dostatan razlog može da bude samo apsolutno biće — apsolutni zakonoša.

Nema nikoje sumnje, da moralna pravila, koja se izvode iz bitnog snošaja među bićima nijesu nešto samovoljno i subjektivno, nego imadu značaj nužde, nepromjenljivosti i apsolutnosti. No sva ova svojstva nalaze dovoljno svoje objašnjenje u samoj naravi bića. Dok god naime postoje biti s određenom naravi i svojstvima, dotle je i određeni snošaj nepromjenljiv i apsolutan, i razum dotle uviđa nuždu, da je vezan slijediti pravila iz snošaja bića, hoće li da radi u skladu s diktatom i dostojanstvom razumne ljudske naravi.

Posvema se prema tome čini neispravna argumentacija P. Fr. R. Garrigou-Lagrange-a[2], koji u potvrdu dokazne snage

[2] Dieu, son existence et sa nature. S. 312 Paris, 9. Beauchesne 1914.

moralnog argumenta ovako umuje: »...dostatno je pokazati moralnu obvezu u njezinim učenicima, kao na pr. po grižnji savjesti i ustanoviti njezin prvi temelj, to jest: bitni red stvari, ili tačnije: razumno dobro, kojemu je naša narav podređena kao svojoj općoj svrsi. Odavle nas vodi put, da tražimo poglaviti temelj obveze u Vrhovnom Dobru, koje je naša posljednja svrha.«

Iako smo ustanovili činjenicu obveze po grižnji savjesti i odredili kao prvi temelj obveze »bitni red stvari ili tačnije razumno dobro, kojemu je naša narav podređena kao svojoj općoj svrsi«, držimo, da nas odatle još ne vodi put, »da tražimo poglaviti temelj obveze u vrhovnom dobru«.

Bitni red stvari, kako smo to spomenuli, uzrok je doduše, da se neki čini moraju smatrati apsolutno nužnima za sve ljude i za sva vremena, ali odatle direkte zaključivati, da je moralnoj obvezi baziranoj na bitnom redu stvari uzročnikom Bog nikako ne možemo, jer za to je dovoljna eksplikacija sama narav bića. Put do Boga naći ćemo jedino, ako prijeđemo na polje kontigentnosti i na temelju istraživanja naravi bića zaključimo, da svojih biti i svojstava, koja iz njih izviru, kao nenužna bića ne mogu imati od sebe nego od drugoga. To pak nije više samostalni, neovisni moralni dokaz za bivstvovanje Božje.

Nikako se dakle iz etičke obveze, koju razum zapaža i izvodi iz naše naravi i bića, koja nas okružuju, ne možemo uspeti do egzistencije Božje.

No postoji još jedno shvaćanje moralnog zakona i ćudoredne obveze.

Norme i pravila moralnog zakona, koji smo dosada promatrali, izvedena su iz promatranja ljudske naravi prema jednakim i nižim bićima. Za nekršćansku filozofiju s ovim je terminima označena i granica, unutar koje se nalazi sav sadržaj moralnih zasada. No kršćanska filozofija polazi dalje. Za nju sačinjavaju etička pravila, koja smo dosada promatrali samo inadekvatni moralni zakon. Potpuni sadržaj moralnog zakona sačinjavaju po njoj pravila, koja razum za ljudsko djelovanje izvodi ne samo iz snošaja prema jednakim i nižim bićima nego iz odnosa čovječjeg prema najvišem biću — Bogu. To je moralni zakon u adekvatnom smislu. Iz unošenja u de-

finiciju moralnog zakona u adekvatnom smislu pojam božanstva, dobivaju svi termini u dosadašnjoj definiciji morala posve novi sadržaj. Posve je ovdje druga narav ćudoredne obveze i motiva djelovanja — pak dosljedno i posve nova definicija čitavog moralnog zakona.

Promatrajući zakon u adekvatnom smislu dobro treba da ispitamo sadržaj pojedinih termina, naročito pojam obveze, hoćemo li da na koncu ispravno odgovorimo na pitanje, da li je moguće u formi direktnog dokaza iz svijesti ćudoredne obveze dokazati Božje bivstvovanje.

Šta dakle znači po kršćanskoj filozofiji pojam ćudoredne obveze? Obveza općenito kod kršćanskih teologa i filozofa označuje moralnu nuždu, koja čovjeka veže na vršenje pravednog zakona.

Za ispravno shvaćanje i moralnog zakona u adekvatnom smislu i obveze, koja je u njemu uključena, treba da spomenutu definiciju podrobnije raščinimo.

Nužda, koju spominjemo u definiciji obveze, može uopće biti dvostruka: fizička i moralna. U fizičkoj nuždi iz djelovanja tvornoga uzroka apsolutnom sigurnošću slijedi jedan određeni učinak. Kod moralne nužde učinak nije jedan apsolutno nego uvjetno. To jest: ako iz djelovanja tvornoga uzroka ne slijedi onaj učinak, koji tvorni uzrok namjerava, slijedit će nužno drugi, čiji opstanak uvjetuje baš ta okolnost, što nije ostvaren onaj prvi. Da govorimo konkretno! Moralnom su nuždom povezani slobodni čini ljudske volje, kad joj pravedni zakon nalaže neke određene čine. Učinak, koji zakon u tom slučaju želi polučiti, jest vršenje njegovih odredbi. No taj učinak ne slijedi iz djelovanja zakona apsolutnom sigurnošću, ali ipak tako, da izostajanje takvog učinka nužno traži realizaciju nekog drugog učinka. Taj drugi učinak jest reatus culpae i dosljedno poenae. Moralna nužda prema tome stoji u tome, da je onaj, kojemu je saopćena zapovijed pravednog zakona, vezan na jedno od dvoga: ili na vršenje nekog određenog slobodnog čina ili na primanje krivnje i dosljedno kazne, koja je uz krivnju nužno povezana.

U ovom evo stoji moralna nužda, koja ulazi u definiciju obveze. Ako pak prema izloženom obveza stoji u moralnoj nuždi, kojoj je neizbježiv učinak ili vršenje zakona ili reatus

culpae et poenae, slijedi, da moralna nužda može postojati samo ondje, gdje postoji zakonoša, koji imade vlast i snagu, da slobodnoj volji naloži neke čine, koji su povezani s takovim posljedicama. I baš zato definira kršćanska filozofija ćudorednu obvezu kao moralnu silu, kojom zakonoša veže slobodnu volju.

Iz spomenutog je također jasno, da ćudoredna obveza dobiva svoju unutarnju vrijednost, mjeru i snagu od cijene i vrijednosti zakonoše i od sankcije, koja prati vršenje odnosno prekršaj onih čina, koji se snagom zapovijedi zakona slobodnoj volji namiću kao moralno nužni. Dosljedno tome apsolutnom se moralnom obvezom može nazvati i jest tek ona obveza, koju namiće čovjeku najviši i apsolutni, nezavisni zakonoša svojom bezuslovnom voljom kao apsolutnu moralnu nuždu t. j. kao takovu, kojoj je posljedica ili vršenje zakona ili sankcija povezana s gubitkom apsolutnoga dobra.

Tako evo dođosmo do pojma apsolutne moralne obveze. U definiciju dakle apsolutne obveze ulazi 1. pojam zakonoše; 2. nužda, kojom zakonoša veže volju; 3. i to nužda moralna, koja ostavivši netaknutu slobodu volje, polučuje ili zapovijeđeni učinak ili kaznu; 4. nužda apsolutna, gdje nema uvjeta ili ograničenog dobra, koje bi moglo osloboditi volju, da ne bude podvrgnuta onoj nuždi. Ova posljednja oznaka ujedno kaže, da je u apsolutnoj obvezi zakonoša apsolutno biće i sankcija da je apsolutna, jer samo apsolutno dobro posvema zasićuje čovjeka i samo je pomisao na gubitak apsolutnog dobra kadra vezati volju bezuslovno — apsolutno.

Kršćanska filozofija nalazi ne samo u pozitivnom nego i u čitavom naravnom moralnom zakonu apsolutnu moralnu obvezu, jer je po kršćanskoj filozofiji naravni moralni zakon samo dio vječnog zakona, kojim Bog prema naravi bića, koja je stvorio, ravna sve i vodi sve k jednom zajedničkom cilju. Budući dakle, da je u naravnom moralnom zakonu vrhovni zakonoša Bog, slijedi za čovjeka također apsolutna moralna obveza vršiti čine naravnoga moralnoga zakona.

Iz svega, što smo dosada rekli, slijedi, da po kršćanskoj filozofiji bit apsolutne ćudoredne obveze ne čini neka naravna ili stečena sklonost volje k nekom predmetu, nego dužnost ili obvezatnost, koja je nastala iz snošaja, u kojem se slobodna

ljudska volja nalazi prema volji beskonačno uzvišenog zakonoše.

Načinismo ovu digresiju o poimanju apsolutne moralne obveze s nakanom, da nakon opširnijeg objašnjenja lakše odgovorimo na pitanje, može li se iz svijesti apsolutne etičke obveze ili što je isto iz svijesti apsolutnog moralnog zakona doći u formi direktnog dokaza do spoznaje egzistencije Boga kao vrhovnog zakonodavca.

Nema nikoje sumnje da bi svijest apsolutne obveze bila dostatan terminus medius za pravilni direktni dokaz egzistencije Božje, samo kad bi bilo moguće shvatiti i spoznati apsolutnu obvezu bez prethodne spoznaje Boga. Dopušta li dakle svijest apsolutne etične obveze spomenuti dokaz?

Iz čitavog poimanja moralnog zakona u kršćanskoj filozofiji posve je jasno, o čemu je ovisan početak svijesti apsolutne ćudoredne obveze u čovječjoj duši. Ako hoćemo, da je svijest apsolutne obveze djelo razuma, mora razum ponajprije suditi, da postoji neko uzvišeno, apsolutno biće, prema kojemu stoji čovjek u vezi apsolutne ovisnosti i kome dosljedno duguje apsolutnu poslušnost; mora nadalje spoznati, da to biće neke čine od čovjeka bezuslovno traži te da ne vršeći njegovih zapovijedi pada u nemilost, s kojom je povezana teška kazna. Posvema se stoga čini nepojmljivo, da bi čovjek prije i neovisno od ove spoznaje došao do razumnog uvjerenja i suda, da je neke čine apsolutno dužan vršiti, a druge apsolutno izbjegavati. Dosljedno čini se također nemogućim dokazati egzistenciju Božju iz spoznaje apsolutne ćudoredne obveze i za svaki se takav pokušaj čini da pada u pogrješku: petitio principii.

Ako riješenje pitanja o vrijednosti direktnog moralnog dokaza za egzistenciju Božju promatramo u filozofsko - teološkoj literaturi, vidimo ponajprije, da se u skolastici nalazi malo pokušaja, kojima bi se htjelo iz činjenice etičke svijesti dokazivati bivstvovanje Božje. Istom otkako je Kantova filozofija dirnula u metafizičku vrijednost ljudske spoznaje uopće, a uzročnog načela napose, uzdrmala se nažalost općenita vjera u snagu teoretskih dokaza za egzistenciju Božju. Kantov je fenomenalizam dirnuo dušu naučnog svijeta i posljedica je bila, da su u tim krugovima skolastički spoznajni principi

općenito pali u vrijednosti. »Neoskolasticizam posmatran filozofski očito je posvema bez vrijednosti« — ustvrdio je Wundt, a Paulsen se nije žacao reći, da je Kant skolastičkoj filozofiji zadao konačni udarac. Pod ovim uplivom Kantizma začeli su neki katolički bogoslovi tražiti uporište za egzistenciju Božju na polju praktičnog razuma. Odatle i biva da od Kantovih vremena imade veoma mnogo kat. apologeta, koji egzistenciju Božju kušaju dokazati bilo iz svijesti ćudoredne obveze, bilo iz principa sintereze, bilo iz unutrašnje čežnje na sreću i blaženstvo.

No svi ti pokušaji ostali su do danas ipak problematičke vrijednosti.

U modernoj teološkoj literaturi vidimo također, da ne vlada jednodušnost. I ugledni auktori kao Didio[3], J. Hontheim[4], S. Schiffini[5], Gutberlet[6], Donat[7], Lagrange[8], M. Sertilanges[9], Wunderle[10], Michelitsch[11] drže, da je vrijednost deontološkog dokaza neprijeporna. Drugi opet jednako uvaženi naučnjaci poriču mu svaku vrijednost. Ipak držimo, da je i danas vrijednost deontološkog dokaza veoma problematična te da jedini put do spoznaje Boga treba tražiti u okviru t. zv. spekulativnih dokaza.

Mi ćemo se na izvode onih, koji vrijednost deontološkog dokaza brane, obazreti malo kasnije, a sada ćemo iznijeti nekoliko mišljenja onih, koji tu vrijednost poriču. Uvjereni smo, da će ne toliko poznati auktoriteti koliko snaga njihovog dokaza mnogo doprijeniti k objašnjenju postavljenog pitanja.

Ponajprije spominjemo Billota[12], koji istaknuvši, da pojam moralnog dobra i moralnog zla pretpostavlja spoznaju egzistencije Božje, nastavlja:

---

[3] Der sittliche Gottesbeweis. Würzburg 1899.

[4] Institutiones Theodicaeae. Friburgi Brisgoviae, Herder 1893.

[5] Institutiones philosophicae, Augustae Taurinorum 1889.

[6] Der mechanische Monismus.

[7] Theodicea[2] Oeniponte 1914.

[8] Dieu, son existence i sa nature, Paris 1914.

[9] Sources de la croyance a l'existence de Dieu.

[10] Beweise für das Dasein Gottes (Grünzüge der Religionsphilosophie), Padeborn 1918.

[11] Elementa apologeticae Graecii et Viennae 1921.

[12] De Deo uno et trino[5]. Prati 1910., V. S. 49—51.

»Isto dakle, ali kudikamo većma valja držati o spoznaji moralne obveze i zakona. Pojam naime obveze očito pretpostavlja, da smo već prije upoznali onoga, koji može nametnuti obvezu, pogotovo kad je ona apsolutna, nezastariva, nenatkriljiva i takova, da je ništa na cijelom svijetu ne može nadjačati. Takova svojstva spoznajemo na moralnoj obvezi. A ovakovu obvezu može nametnuti samo Bog. Dakle: prije nego smo spoznali Boga, ne možemo nipošto spoznati postojanje moralnog zakona i obveze, nego valja glas savjesti, ako bi se činilo, da ga ima, svesti na neku neodređenu i isprazmu tlapnju.

Veliš, da savjest zapovijeda? A molim te, u čije ime zapovijeda. Ako već imaš spoznaju, da je Bog naš stvoritelj i gospodar, lako je uvidjeti, u čije ime zapovijeda. Tada se naime predpostavlja, da si barem nekako neopredijeljeno upoznao zakon Božji, koji se zove zakonom vječnim to jest božju mudrost i volju, u koliko one zapovijedaju ono, što privodi zadnjoj svrsi (ono, što je sa moralnim redom u skladu), a zabranjuju ono, što od svrhe odvodi (red poremećuje). A budući da savjest nije ništa drugo nego suđenje o pojedinačnim činima, koje biva prilagođivanjem zakona na te čine, jasno je, da savjest krepošću tog Božjeg Zakona zapovijeda, obvezuje, nalaže.

Naprotiv, ako pretpostavimo, da nam Bog još nije poznat, onda vlast savjesti ne može da podnese kritičkog ispitivanja. Nema naime nikoga, u čije se ime nalaže. U tom slučaju treba ovu vlast u očima hladna razbora prezreti jednako kao kad bi me tkogod na putu sastao i davao mi naloge. Ona će tada možda biti predrasuda, koju je u meni stvorila odgoja, navika ili atavizam. Pa recimo, da imade i temelj u naravi; slijedilo bi samo to, da je narav sklona nekom načinu poimanja, kojem mi kasnije, ali bez razloga, namećemo oblik zapovijedi, jer nikakve sile nema onaj nalog, za kojega ne znamo, da od nekog dolazi. Velim: od nekoga, koji je iznad slobodne volje i njom gospoduje.

Još bolje će se vidjeti, da treba zabaciti vlast savjesti, ako se promotri način, kako ova svoju vlast vrši: ta je vlast kategorična i veže bezuvjetnom, neslomivom i neizbježivom nuždom. Tolika je nerazmjernost sa svim onim, što se u hipotezi navodi kao razlog! Naprotiv pak, čim se dokaže, da je ta

obveza osnovana na Bogu i njegovom zakonu, odmah dobro razumijem bezuvjetnu nuždu, kojom mi se nalaže, da ovo činim a ono izbjegavam, makar koliko moja požuda nešto drugo željela i makar koliko me činjenica, da ću neobično velikom zlu izmaći, ili neobično veliko dobro postići, nukala na protivno. Razumijem naime, da Bog, kao što nužno jest, isto tako nužno hoće da bude zadnja svrha stvorenih volja i da su stvorene volje dužne obdržavati red, koji vodi k toj svrsi. Ako pak ovog temelja još nema u spoznaji, gdje je, molim, razmjeran razlog one tolike nužde, kojom se iznosi kategorički imperativ? Sve u svemu: nema opravdanja za vlast savjesti, i suviše, nema razmjernosti između načina zapovijedanja i onog što bi se moglo zamišljati kao njegovo počelo. Sve ovo ovako osuđuje hladan razbor: savjest nije ništa drugo nego plašilo i predrasuda, subjektivni i preziranja vrijedni poriv.

Prema tome je dakle odnošaj između ćudorednosti i Boga takav, da je, prije nego upoznaš Boga, prvi uzrok i zadnju svrhu, nemoguće razlikovati moralno dobro i zlo, nemoguće imati pojam o zakonu i pravoj obvezi u savjesti. Dakle svijest zakona i obveze zahtijeva, da smo Boga prije upoznali i razabrali, ali ne može biti princip dokaza, da Bog jest.«

Billotovo stajalište prihvaća i H. Schaaf[13] S. I. Izloživši razliku između moralnog zakona u užem i širem smislu postavlja si ovo pitanje: »Valja li ovaj argumenat za bivstvovanje Božje: Postoji moralni zakon uzet u strogom smislu. Taj pak pretstavlja neizmjernog zakonošu. Dakle postoji Bog pod pojmom neizmjernoga zakonoše.« Na to odgovora: »Ovaj se argumenat dade na dva načina promatrati: naime ili kao argumenat direktni i neovisan od svih drugih dokaza ili samo kao indirektan.« Razloživši razliku između direktnog i indirektnog dokaza, kaže, da se iz moralnog zakona (u strogom smislu) ne može izvesti egzistencija Božja, »jer je bivstvovanje Božje formalno i eksplicite sadržano u gornjaku, budući da moralnog zakona ne možemo shvatiti prije nego li smo pomislili na neograničenog zakonošu.«

Jasne su također riječi Franzelinove[14]: »Bez dvojbe dakle

[13] Institutiones theologiae naturalis. Romae 1906. S. 151—153.

[14] Tractatus de Deo uno sec. naturam. Roma 1870., St. 56—58.

Apostol (Pavao pišući: »Koji [pogani] pokazuju djelo zakona napisano u srcima svojim, dok im svjedočanstvo daje njihova savjest«) uči razumno spoznanje moralnog reda tako, da je u njem sadržana barem nejasna spoznaja Boga, vrhovnog zakonoše i posljednje svrhe... Drugo je pak pitanje o logičkom vezu između spoznanja Boga i spoznanja zakona, koji bezuvjetno obavezuje; da li naime ne samo iz spoznanja Boga slijedi spoznanje zakona, nego također slijedi li obrnuto: može li se iz ispoznanja zakona doći do spoznanja Boga... iz rečenog je očito, da se spoznanje bezuvjetne obaveze ne može postaviti za temelj, iz kojega bi se moglo doći do prvog spoznanja Boga, budući da je spoznanje Boga temelj spoznanja zakona i prema tome ne slijedi i obrnutim redom spoznanje Boga iz spoznanja zakona.«

Slično također Pesch[15]. Izloživši nauku sv. Pavla o naravnoj spoznaji Boga kod pogana primjećuje: »Treba spomenuti, da je apostol već prije (ad Rom. c. 1. v. 19. sl.) kazao, da svi ljudi mogu Boga spoznati iz vidljivoga svijeta. Stoga se ono, što je rečeno o naravnom zakonu, dade veoma lako na ovaj način istumačiti: Pogani, koji su Boga spoznali već iz djela naravi, čuju ga, gdje im govori po glasu savjesti zabranjujući zlo, dobro nalažući. Jer bez prethodne spoznaje Boga ne mogu ljudi stvoriti ideju apsolutne obveze.« Jos. Müller[16] podvrgavajući kritici Schiffinijev moralni dokaz veli: »Ne može se spoznati opstojnost obveze, osim ako se eo ipso spoznaje opstojnost neke moći, koja veže; jer su one među sobom korelati.«

Prelazeći preko ostalih uglednih auktora (Lahousse, Haltum i dr.) kojima se snaga moralnog dokaza ne čini osobito jaka, treba da se jošte bar ukratko obazremo na mišljenje onih, koji bi pod svaku cijenu htjeli spasiti dokaznu moć deontološkog dokaza.

Najizrazitiju je formu direktnog dokaza iz moralne obveze pokušao konstruirati J. Hontheim D. I. (Institutiones theologicae, Friburgi Brisg. 1893., str. 222.—226.). Po njemu

---

[15] De Deo uno sec. naturam, de De Trino sec. personas[4]. Friburgi Brisgoviae 1914.

[16] De Deo uno tractatus theologicus[2]. Ooeniponte 1913., 185—86.

narav naša traži opstojnost apsolutne obveze. Razlog za to nalazi s jedne strane u čovjeku, koji je po svojim duševnim moćima: razumu i volji sposoban i po prirodi određen da bude vezan moralnom nuždom, a s druge strane u tome, što moralna pravila praktičnoga života nužno iziskuju i traže, da budu ukrepljena nuždom apsolutne obveze. Narav naša dakle traži moralnu obvezu kao svoje upotpunjenje, bez kojeg bi bila manjkava. Budući pak da je neposredno očevidno, da je narav u biti dobra i potpuna, njezina se naravna nužda, u koju se broji i potreba obveze, mora kao savršenost, koja pripada biti naravi, nužno realizirati. Postoji dakle u čovjeku apsolutna obveza. Budući pak da apsolutne obveze nema bez apsolutnog zakonoše, logički slijedi, da postoji Bog kao neizmjerno savršeni zakonoša.

Ne upuštajući se u pitanje, da li se prije utvrđene egzistencije Božje može dokazati neosporiva vrijednost načela, da se naravne težnje nužno moraju realizirati, pripominjemo, da se spomenuta forma moralnog dokaza ipak ne može prihvatiti kao neovisni, direktni dokaz Božjeg bivstvovanja. Za obrazloženje ove tvrdnje treba istaknuti, da pojam apsolutne moralne obveze formalno uključuje u sebi pojam apsolutnog zakonoše — Boga. Obveza i zakonoša jesu dva potpuno korelativna pojma stvarno i pojmljivo nedjeljiva. Tko bi prema tome htio da dokaže egzistenciju moralne obveze iz nužde, koja se prema toj obvezi zapaža u našoj naravi, ne bi u tom slučaju u spoznanoj apsolutnoj obvezi našao neko sredstvo, koje bi ga vodilo do spoznaje Boga, nego bi u spoznaji apsolutne obveze spoznao eo ipso i apsolutnog zakonošu.

Naš uvaženi filozof dr. A. Bauer[17] kuša moralni dokaz konstruirati na ovaj način: »Svakomu čovjeku, koji živi kao čovjek, kaže savjest, da imade razlika između moralnoga dobra i moralna zla, i da je obveza činiti dobro a nečiniti zlo upravo apsolutna. Nema na pr. čovjeka, kojemu ne bi kazala savjest, da nije ni pod koji uvjet dopušteno ubiti pravedna čovjeka, prevariti prijatelja, izdati domovinu i t. d.« Razlog ove općenite činjenice ljudske svijesti ne nalazi uvaženi auktor ni u uzgoju ni u pozitivnom zakonu, nego »čovječja

[17] Teodiceja ili nauka o razumnoj spoznaji Boga. Zagreb 1918. Slično i dr. F. Barac. Gl. Katolička dogmatika. Zagreb, 1920., str. 171—172.

savjest sama spoznaje ove obveze i drži ih za apsolutne i bez pozitivnog zakona i bez uzgoja«. Jer je pak ova ćudoredna obveza apsolutna, »mora u ovoj obvezi biti apsolutno dobro, jer samo ovo može apsolutno obvezati volju. Ovo pak apsolutno dobro mora biti upravo realno dobro, koje zbilja opstoji«. Ako sažmemo auktorovo razlaganje, vidimo u njegovome umovanju ovaj zaključak: Svatko vidi, da postoji razlika između dobra i zla. Obveza činiti dobro jest apsolutna. U apsolutnoj obvezi giba volju jedino apsolutno dobro, Bog.

Kakogod bilo zamamno ovo izvođenje, ipak pomnije promatranje prednjaka opravdava sud, da je čitav argumenat petitio principii.

Svako mišljenje, ako je razložno, pretpostavlja za svoju tvrdnju dostatni razlog. Ovo vrijedi i za spekulativne i za praktične sudove. Ako prema tome tvrdimo, da postoji razlika između dobra i zla, onda se pretpostavlja, da znademo, koji pojmovi ulaze u definiciju dobra i zla ili drugim riječima, da znademo normu, pravilo ili termin, prema kojemu treba ispoređivati neki čin prije nego li ga obilježimo pridjevom dobra ili zla.

Kako smo već prije spomenuli, dvije su norme prema kojima se prosuđuje etičnost nekog čina: Pravila, koja određuju čovječji snošaj prema jednakim i nižim bićima (dostojanstvo ljudske naravi) i relacija prema najvišem biću — Bogu. U prvom je slučaju dobro u inadekvatnom smislu, a u drugome u adekvatnom. Prije dakle nego stvorimo sud o razlici dobra i zla, treba da je u duši našoj spoznano pravilo, po kojem se ta razlika određuje.

Ovo obrazloženje rasvjetljuje također drugu premisu: obveza činiti dobro jest apsolutno. Bez svake je naime sumnje, da apsolutna obveza postoji samo s obzirom na dobro u adekvatnom smislu, jer samo dobro u adekvatnom smislu kao najviše dobro stvara ontološku podlogu za svaku bitnu ovisnost i potpunu podložnost čovječje volje prema Bogu i samo takvo dobro može volji da pođa dovoljni subjektivni motiv za bezuvjetno vršenje zapovjeđenih čina. No iako je obveza činiti dobro apsolutna, opet slijedi, da će čovjek apsolutnu obvezu ćutjeti u sebi istom onda, kad spozna egzistenciju tog apsolutnog dobra. U apsolutnoj dakle obvezi

giba volju jedino apsolutno dobro, ali se spoznaja toga dobra nužno pretpostavlja za spoznaju apsolutne obveze, pak je prema tome iz apsolutne obveze nemoguće dokazati egzistenciju Božju.

Budući dakle da nema logičkog prioriteta između apsolutne obveze i apsolutnog zakonoše, nikako ne može obveza u redu spoznaje postati sredstvo za spoznaju zakonoše. Ne vrijedi dakle ni slijedeći argumenat, što ga iza Hontheima prisvojiše Donat,[18] Wunderle,[19] Mihelitsch[20] i dr.: »Kao što je Bog u ontološkom redu prije svijeta, a u logičnom je svijet prije Boga, tako se i obveza rađa u Bogu, a spoznaje prije Boga«. Pojam svijeta nikako ne uključuje u svojoj definiciji pojma božanstva, dok je pojam apsolutne obveze pojmovno nedjeljiv od pojma vrhovnog zakonoše.

Dok bi Hontheim, Didio, Lehmen, Michelitsch, Wunderle i drugi htjeli da općenita činjenica ćudoredne obveze ne uključuje izričito ideju Boga kao zakonoše, koji obvezuje, nego da ćudoredna obveza, koju svaki čovjek ćuti, ideju božanskog auktoriteta istom budi, htjeli bi nekoji, da snagu direktnog moralnog dokaza osvijetle na drugi način. Oni dopuštaju, da svijest o Bogu uistinu redovno utječe na ćudorednu svijest te da je stanje potpunog nepoznavanje utjecaja Božjeg na savjest samo fingirano. Priznavaju, da čovjek nije nikada bez religiozne svijesti kao što nije nikada ni bez ćudoredne svijesti. Za nijednu se ne može reći da je prije ili poslije, pak se zato ni ne kaže, da razum istom nakon spoznaje ćudorednih zahtjeva spoznaje Boga kao njihovog uzročnika. Ali uporno tvrde, da filozofska analiza savjesti, kako se ona u svima javlja, dokazuje i upućuje apsolutnom nuždom na svemožnog zakonošu. Zahtjevi su naime savjesti apsolutni, pak su jedino onda protumačivi, ako njihovo zanemarenje vuče za sobom neizmjerno zlo, gubitak dobra, koje ne može nijedan čovjek prezirati. Iz svojstava dakle ćudoređa može se spoznati svojstvo njegovog uzroka kao realnog svemogućeg i beskonačnog dobra.[21]

Ovo izvođenje nije samo u onom slučaju petitio principii, ako netko može uvidjeti stvarnu opstojnost aposlutne obveze

[18] Ib. 60.
[19] Ib. 144.
[20] Ib. 152.
[21] Gutberlet: Der mechanische Monismus S. 270.

bez spoznaje Boga i ako prije te spoznaje nužno mora suditi, da su zahtjevi ćudorednosti apsolutni tako, da njihov prezir uključuje gubitak beskonačnoga dobra. Jedino u tom slučaju možemo u formi direktnog dokaza iz svojstava ćudoređa zaključivati na opstojnost Boga kao njihovog uzroka. Držimo pak, da čovjek ne može ni pojmiti ideju apsolutne obveze bez pomisli o Bogu, a kamo li praktički suditi, da je neka obveza apsolutne vrijednosti prije nego li je stekao uvjerenje, da postoji vrhovno dobro i vrhovni zakonoša, koji je jedini kadar podati osnovku razumnom sudu o opstojnosti apsolutne obveze.

Postoji još jedan sličan pokušaj da se potkrijepi snaga direktnog moralnog dokaza. Priznavaju, da se iz jasne spoznane obveze ne može izvesti egzistencija Božja, jer takva spoznaja tu opstojnost pretpostavlja. Ali, kažu, imade i takva svijest dužnosti, koja je s obzirom na svoj izvor neizvjesna, a s obzirom na sadržaj nejasna i tamna. Kraj svega toga ipak se ova svijest tako jasno očituje kroz glas savjesti, da se svaka njezina povreda, i bez obzira na božanstvo, čini najveće zlo. Iz ove nejasne a ipak tako snažne pojave svijesti može se zaključiti na egzistenciju Božju, kao vrhovnog zakonoše.

Bez svake je sumnje očito, da se svijest moralne obveze ne javlja u svim ljudima u jednakom stupnju savršenstva. Na njezin razvitak i savršenstvo djeluje ponajprije spoznaja motiva ili uzroka etičke svijesti, zatim spoznaja naravi i biti tog uzroka te konačno pogled u sadržaj etičkih dužnosti, koje se iz snošaja čovjeka prema uzročniku obveze izvode. Etička je svijest stoga jasnija ili tamnija prema tome, da li je jasnija ili tamnija spoznaja onih triju elemenata, koji utiču na njezin razvitak.

Nastaje pitanje kakva »nejasna svijest etičke dužnosti« može postati srednjakom za dokaz egzistencije Božje u direktnom moralnom dokazu. Za cijelo takvim srednjakom ne može biti »ona nejasna etička svijest«, koja je takova ili radi toga, što čovjek potpuno ne spoznaje biti uzročnika moralne obveze, ili radi toga, što mu nije potpuno poznat sadržaj etičkog zakona. Tvrdnja je očita, jer se u jednom i drugom slučaju egzistencija Božja već pretpostavlja. Još manje može ovdje da uđe u obzir onaj slučaj, gdje je etička svijest nejasna zbog toga, što spoznaja ili sud o samom motivu ili uzroku moralne

obveze nije čvrsta i stalna; drugim riječima, gdje postoji dvojba o egzistenciji Božjoj. Može li se dakle iz nejasne etične svijesti, koja je takva upravo radi toga, što se egzistencija Božja samo nagađa, doći do čvrstog zaglavka, da postoji Bog. Već sama pretpostavka, da je etična svijest nejasna i labava, radi toga, što još o egzistenciji Božjoj vlada u duši tek predmnjeva i sumnja, očito pokazuje, da takva svijest ne može biti dostatni motiv za izvođenje Božjeg bivstvovanja. Ne samo naime, da se iz nesigurnog ne može zaključivati na sigurno; drugim riječima ne samo da se čvrsti sud o Božjem opstanku ne može izvesti iz dvojbene premise, iz nejasne naime i nesigurne svijesti apsolutne dužnosti, nego se ni sama nesigurna spoznaja Boga ne može roditi iz nejasne moralne svijesti, budući da je u logičkom redu spoznaja motiva prije spoznaje dužnosti.

Jasno je dakle da nejasna etička svijest, bila ona takva s kojih mu drago razloga, ne može biti podlogom za izvođenje egzistencije Božje.

Spomenuta poteškoća može da imade još jedan oblik. Mogao bi tkogod reći, da se iz nejasne ćudoredne svijesti dade zaključiti na bivstvovanje Božje u toliko, u koliko motiv ili uzrok ćudoredne obveze nije doduše jasno spoznan, ali kraj toga ipak postoji u čovječjoj duši s obzirom na etičnost nekih čina najčvršći sud, da su apsolutno moralno dobri ili zli. Tako na pr. postoji u čovjeku najčvršće uvjerenje, da je ubijstvo nedozvoljeno, iako motiv zabrane nije jošte jasno spoznan. Ova apsolutna obveza podaje — kažu — dovoljni razlog za čvrsti sud, da uzrok, čija svojstva do sada nijesmo jasno spoznavali, mora biti biće apsolutno — Bog.

Treba da ponovno naglasimo, da dovoljni motiv za afirmaciju egzistencije Božje može da bude jedino spoznaja apsolutne dužnosti. Ta pak svijest, ako hoće da bude djelo razumne duše, treba da se oslanja na prethodnu spoznaju onih razloga, koji su jedini kadri roditi u duši svijest apsolutne obveze. Stoga iako se prema nekom činu (konkretno ubijstvu) rađa u duši neka odvratnost ili čovjek zapaža njezin antisocijalni karakter, nikako time nemamo razloga, da ustvrdimo opstojnost neodoljive, apsolutne nužde i obveze, kojoj bismo bili podvrgnuti.

Čvrsto dakle uvjerenje o apsolutnoj obvezi ne može po-

stojati bez prethodne spoznaje apsolutnog motiva i apsolutnog uzroka, do koje spoznaje dolazimo tako reći spontano, čim dođemo k razumu, ali ipak misaonim procesom, koji najprije iz ograničenih, stvorenih stvari na temelju kauzalnog zakona zaključuje na bivstvovanje Božje, a onda iz tog bivstvovanja stvara jednako lagano temeljne pojmove o apsolutnoj obvezi. Ovako smo dužni suditi, osim ako samovoljno ustvrdimo, da onaj čvrsti sud o apsolutnoj obvezi, a bez predhodne spoznaje apsolutnog motiva, nastaje u čovjeku neposrednim fizičkim utjecajem Božjim ili slijepim nagonom.

Treba da se još obazremo na mišljenje S. Schiffinija, koji kuša dokazati opstojnost egzistencije Božje iz apsolutne obveze na ovaj način:

»Nipošto ne valja misliti, da među sudovima sintereze nema nikakova principa, koji bi u pravu smislu zaista i jednostavno bio takav, naime neposredno iz termina poznat; to će se dostojanstvo dosuditi ovima posvuda i svakom poznatim izjavama: »Dobro se mora činiti, a zlo izbjegavati«, »što ne ćeš, da tebi drugi čine, nemoj ni ti činiti drugima« i u drugima iste vrste. Međutim ovih izjava ne može nitko priznati istinitima, ako u isti mah barem nejasno ne prizna postojanje moralne obaveze; takovu naime obavezu izražavaju one apsolutno izrečene riječi: treba činiti, treba izbjegavati, ne moj činiti. Ali postojanje obveze ne može se priznati, ako se u isti mah ne prizna postojanje neke vlasti, koja obvezuje. Ovo naime dvoje su korelativni pojmovi. Dakle se gore spomenutim izjavama ne može priznati istinitost, osim ako se u isti mah, barem nekim nejasnim načinom, shvati i prizna postojanje neke vlasti, koja ljudsku volju obavezuje, u čemu se sam pojam Boga kao zakonoše nalazi uvijen.« (Disp. metaph. spec. sive Theol. nat. n. 403.)

Po Schiffiniju je dakle načelo synterese: »dobro treba činiti« neposredno očevidno. Tim je također eo ipso neposredno očevidna apsolutna obveza, a u njoj se nužno spoznaje i njezin korelat-egzistencija apsolutne obvezne moći, Boga. Ako dakle analiziramo svijest dužnosti, koja se kod svakog čovjeka javlja, to u spoznaji principa »dobro treba činiti«, vidimo, da s ćudorednom obvezom spoznajemo ujedno i Boga pod pojmom apsolutne obvezne moći, ali ipak tako da ta spoznaja nije intuitivna, nego objektivno posredna iz spoznaje pasivne obveze.

Očito je da je valjanost ovog izvođenja opstanka Božjega ovisna o pitanju, da li je načelo »dobro treba činiti, a zloga se kaniti« neposredno očito u koliko tvrdi realni opstanak apsolutne obveze.

S obzirom na ovo pitanje treba ponajprije istaknuti, da se »dobro«, kako smo već prije spomenuli, može uzeti u dvostrukom značenju: adekvatnom i inadvekatnom, prema tome, na koju normu moralnosti pomišljamo. Dobro u inadekvatnom smislu zove se ono, što je u skladu s razumnom našom naravi. Dobro u adekvatnom značenju zovu se oni slobodni ljudski čini, koji su u skladu s razumnom naravi promatranoj u svim njezinim odnošajima; drugim riječima, koji su u skladu s konačnom čovječjom svrhom — s Bogom.

Ako se dakle u načelu: »dobro treba činiti«, uzima »dobro« u inadekvatnom značenju, onda je očito, da u spomenutom načelu nije izražena apsolutna obveza činiti to dobro, niti se dosljedno iz tog principa egzistencija Boga, vrhovnog zakonoše može spoznati kao nužni korelat spoznane obveze.

Uzme li se »dobro« u adekvatnom značenju, tako da označuje čine, koje Bog apsolutno zapovijeda, onda je načelo: »dobro treba činiti« u koliko označuje apsolutnu moralnu obvezu svakako neposredno evidentno ali samo uvjetno t. j. ako postoji apsolutno dobro ili vrhovni zakonoša. Dok to nije poznato, aksiom: »dobro treba činiti«... kaže samo to, da ideji moralnog dobra u adekvatnom smislu odgovara ideja apsolutne obveze s obzirom na to dobro. Princip dakle: »dobro treba činiti«, sam po sebi još ne kaže opstojnost apsolutne obveze; tu bi opstojnost izricao samo onda, kad bi subjekt »dobro« eo ipso uključivao virtulni sud, da vrhovnom moralnom dobru pripada realnost; drugim riječima, da postoji beskonačno dobro, kao posljednji cilj i norma ljudskog djelovanja. Dosljedno tome da uzmognemo ustvrditi, da je princip: »dobro treba činiti«, u koliko izriče opstojnost apsolutne obveze neposredno evidentan, *moralo bi nam također biti* evidentno, da subjekt »dobro« uključuje virtualni sud, da postoji beskonačno dobro kao posljednji čovječji cilj. Budući pak, da nam je po vlastitom iskustvu i uvjerenju svihu filozofa i teologa jasno, da spoznaja beskonačnog dobra, Boga, i ako se javlja tako reći čim dođemo k razumu, ipak nije očevidna nego plod diskursivnog

mišljenja, očito je također, da princip: »dobro treba činiti« u koliko izriče opstojnost realne obveze nije neposredno očevidan pak se, dosljedno također iz principa synterese egzistencija Božja nikako ne da izvesti.

Nakon svega ovog čini se opravdano mišljenje, da je iz svijesti apsolutne etičke obveze ili iz spoznaje apsolutnog moralnog zakona nemoguće u formi direktnog dokaza doći do spoznaje egzistencije Božje. Etičko polje stoga ne će biti ono, gdje bismo neprijatelju mogli uspješno pokazati put do Boga. S pravom je za to P. Gregor v. Holtum, koji inače ni sam nije tako odlučni protivnik deontološkog dokaza, rekao u kritici Didiove knjige »Der sittliche Gottesbeweis«: »Ja se ne mogu zagrijati za ćudoredni dokaz egzistencije Božje već i radi toga, jer je po mojem uvjerenju on stringentan tek u vezi s drugim dokazima«. Istaknuvši za tim, da moralni dokaz ne će imati mnogo praktičnih uspjeha nastavlja: »Posljednji boj bit će ipak izvojevan na polju metafizike.«[22]

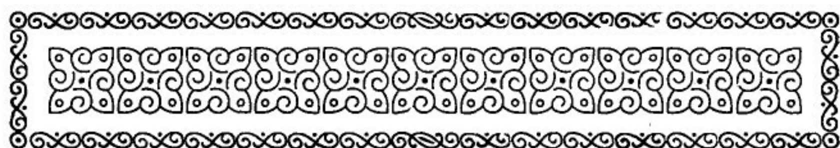
*

Ne bi na koncu ni trebalo istaknuti, da poričući dokaznu snagu deontološkog dokaza, nipošto ne mislimo reći, da je pitanje egzistencije Božje s obzirom na pitanje morala indiferentno. Pravi moral treba da imade karakter apsolutnosti i treba da bude providen apsolutnom sankcijom. Toga pak bez Boga nema. Pristaše utilitarističkog i čistoga racionalnog morala ne će nikada moći svojim pristašama podati motiv, koji bi ih apsolutno bez obzira na ikoje ograničeno dobro uspješno gibao na etičko djelovanje. Za to je upravo dužnost kršćanskog filozofa da pokaže egzistenciju Božju i u njoj temelj, izvor i sankciju čitavog moralnog djelovanja. Ali put do utvrđenja te istine ne vodi preko svijesti moralne dužnosti — barem ne u formi direktnog dokaza. Pak kao što treba onomu, koji kaže: postoji apsolutni moral, ali neovisan o Bogu, reći: to je očita kontradikcija, tako opet s druge strane onome, koji kaže: moralni je zakon apsolutan — dakle postoji Bog — treba odlučno reći: ta je tvrdnja petitio principii, jer se apsolutni karakter zakona upravo izvodi iz egzistencije Božje.



---

[22] Theologisch-praktische Quartal-Schrift. Linz 1900. S. 282. i 284.



Bilješke iz bogoslovske literature.

Iz temeljnog bogoslovlja.

O „neizmjernom“ (∞) u apologetici.

(Prof. **O. Bernardo Brixy,** franjevac, Zagreb.)

I. Čitajući neke novije apologetike opazio sam, kako se matematički pojam neizmjernoga (∞) primjenjuje krivo, na štetu same stvari. Takav jedan dokaz iznosi gosp. Michelitsch u svom djelu »Elementa apologeticae« (editio II., Graecii et Viennae 1921.), gdje izvodi dokaze za egzistenciju Božju. U § 24. 2. (De argumento ex causa efficiente, str. 120.) kaže autor ovako: »Numerus actu infinitus est contradictio in adiecto. Numerus enim constat ex summandis finitis. Sed ex coacervatione quavis magna rerum finitarum non fit infinitum sed semper maius finitum. Ponamus numerum actu »infinitum« ∞, tunc erit

$$\infty + 1 > \infty, \text{ et } \infty - 1 < \infty,$$

i. e. »infinitum est maius vel minus seipso, quod repugnat. Vel

A ——— B ——— . . . usque in ∞.

Tunc erit linea

$$\begin{array}{r} A\infty = \infty \\ B\infty = \infty \\ \hline \text{Ergo } A\infty = B\infty. \end{array}$$

id est: totum est aequale suae parti, quod est absurdum.

Vel ponamus »infinitum« numerum annorum. Annus quilibet 365 dies 24 horarum 60 minutarum 60 secundarum habet. Numerus »infinitus« dierum, horarum, minutarum, secundarum erit 365-ies 24-ies 60-ies 60-ies maior, quam numerus »infinitus« annorum: quod evidentur repugnat.

Licet ergo numerus actu infinitus repugnet, non tamen repugnat numerus potentia infinitus, de quo loquuntur mathematici, i. e. numerus idefinitus qui semper augeri potest«.

Ovaj dokaz proti actualiter neizmjernom potječe od Rogera Bacona. On kaže ovako: uzmimo u misli neizmjerno dug pravac i na njemu dvije točke A i B.

A ——— B ———→ X

Oba se neizmjerno velika pravca AX i BX razlikuju za dužinu AB, a ipak su oba, jer su neizmjerno velika, jednaka. Gosp. Michelitsch izveo je taj dokaz detaljnjije ovako:

$$\begin{array}{c} A\infty = \infty \\ B\infty = \infty \\ \hline A\infty = B\infty \end{array}$$

Baš poradi ovoga opširnijega izvoda izbija pogrješnost dokazivanja još jače. Pogrješka leži — kao i u svim dokazima ove vrsti — u tom, što se »neizmjerno« (∞) smatra brojem; dakle nekom veličinom, pa se primijenio na »neizmjerno« (∞) matematički aksiom: dvije veličine su međusobno jednake, kad su one jednake istoj nekoj trećoj veličini. Svako kvantitativno odredjivanje odgovara na pitanje »koliko«. Kad kažemo, da je nešto »neizmjerno«, time kažemo, da je nemoguće odrediti količinu sastavnih dijelova. G. S. Fullerton kaže: »Neizmjerno ima doduše neki odnos prama kvantiteti, ali je »neizmjerno« ipak kvalitativan pojam. Izmedju neizmjernoga (∞) i konačnoga nema kvantitativnoga odnosa, t. j. neizmjerno i konačno ne mogu se isporedjivati ni reći, da je veće, jednako ili manje. Zato je krivo reći $\infty + a > \infty, \infty - b < \infty$. Samo se u toliko može reći, da je neizmjerno veće od konačnoga, u koliko se konačno nalazi u beskonačnomu; u koliko se konačno može od beskonačnoga oduzeti, ali to »većem« ne smije se shvatiti tako, kao da bi se beskonačno moglo dobiti iz konačnoga pomnogostručavanjam (množenjem). Baš se zato beskonačno ni ne može mjeriti konačnim, niti se može konačno s beskonačnim staviti u bilo kakav kvantitativni odnos. Ne možemo reći, koliko se puta jedinica mjere za dužinu (1 m) nalazi u neizmjerno dugoj crti. Izraz »neizmjerno« nije drugo do li izraz za činjenicu, da tu svaka mjera zatajuje; do li izraz, da je svaki kvantitativan odnos nemoguć. Isporedi: Bergmann, Das unenliche und die Zahl, Halle a. S., 1913. str. 12. i dalje.) Leibnitz kaže (Math. V. 389.): »Infinitum proprie nec unum, nec totum, nec quantum est, et si analogia quedam pro tali a nobis adhibeatur...; est modus loquendi; cum scill. plura adsunt, quam ullo numero comprehendi possunt«.

Kad gosp. M. tvrdi, da je $A\infty = \infty$ i $B\infty = \infty$, tada on smatra one neizmjerno duge pravce veličinama, pa ih isporedjuje. Bergmann kaže u citiranom njelu s obzirom na Baconov dokaz: »Tko tvrdi, da je AX $>$ BX, taj uistinu pomišlja negdje na pravcu u smjeru X točku P, pa mjesto da uistinu isporeduje AX i BX, on isporedjuje dužine AP i BP« (ib. str. 49.). To isto vrijedi i za dokaz gosp. M. On želi govoriti o neizmjerno velikom, a de facto govori o konačnim veličinama, uzimajući neizmjerno daleku točku X kao neku odredjenu točku u odredjenoj, konačnoj udaljenosti.

Istu pogrješku čini autor, kad piše $\infty + 1 > \infty$, $\infty - 1 < \infty$. Neizmjerno se definira kao nešto, što se ne da ni povećati ni uma-

njiti. Mjesto tih relacija morale bi stajati relacije $\infty + 1 = \infty$, $\infty - 1 = \infty$. Uostalom o $\infty + 1$ ili o $\infty - 1$ nema smisla govoriti baš zato, što neizmjerno (∞) nema karakter broja. Iz neizmjerno velikoga ne da se izvesti konačna veličina nikakvom kvantitativnom operacijom.

Kao što je $\infty + a = \infty$, tako je s istoga razloga i $a . \infty = \infty$. Zato ne valja piščev izvod: da je »neizmjeran» broj sekunda 365. 24. 60. 60 puta *veći* od »neizmjernoga« broja godina.

II. Istu ovakvu pogrješku čini — veli *Bergmann* (l. c. p. 54.) — i Gutberlet u dokazu, da ono, što egzistira u materijalnom svijetu, ne može biti aktualno neizmjerno. I on naime pripisuje »neizmjernomu« svojstva konačnih veličina. *Gutberlet* kaže (Zts. f. Phil. svez. 88., str. 179. i dalje) otprilike ovako:

»Kad bi egzistirala neizmjerno duga žica, mogli bi iz nje izrezati konačan komad žice, lijevi i desni komad žice privući jedan k drugom, pa ih sastaviti. Preostali komadi žice ne bi bili više neizmjerno dugi. Obje su naime žice pomaknute iz neizmjernosti i svakoj žici manjka od neizmjernosti baš toliko, koliko su pomaknute, kad smo ih povukli prema sredini i spojili. Obje su dakle ograničene na onoj strani, koji ima smjer prema neizmjernosti, a ograničene su i na onoj strani, gdje smo onaj komad žice izrezali. Ako je pak crta ograničena s obje strane, onda je ona sasma sigurno konačna. Ako su pak oba komada konačna, onda je konačna i linija, koju smo dobili, kad smo komade žice sastavili. Ako je pak ova linija konačna sada, onda je konačna bila i prije zajedno s onim izrezanim konačnim komadom, jer dvoje konačno ne čini beskonačno«.

I *Gutberlet* postupa ovdje — kako rekoh — s neizmjernim kao s konačnom veličinom, pa stavlja $\infty - a < \infty$ ili kako kaže znameniti matematičar G. *Cantor*: »Već na početku pripisuju (neki pisci) actualiter neizmjernoj veličini sva svojstva konačnih veličina — woraus leicht ein Widerspruch mit ihrem Nichtendlichsein gefolgert wird«. Gutberletov dokaz ne dokazuje teze, jer je u dokazu — kako primjećuje Cantor u listu na Gutberleta — circulus vitiosus. Gutberlet naime uzima u dokazu šutećke neizmjerno daleku točku kao neku izvjesnu točku odredjene, dakle konačne, udaljenosti.



Ako pomaknemo *konačnu* liniju AB u njezinom smjeru za dužinu AA' tako, da njezina početna točka A dodje u A', pomaći će se za dužinu AA' i sve točke na njoj, koje su u *konačnoj* udaljenosti; točka A doći će u A', točka M u M', a konačna točka B u B', baš zato, jer leže u *konačnoj udaljenosti* od A. — Drukčije se ima stvar ako točka B leži u *neizmjernoj udaljenosti od A* — kako se i suponira u Gutberletovu dokazu. U tom slučaju nemamo prava reći, da će se i neizmjerno daleka točka B pomaći za konačnu dužinu AA'. Kad se naime kaže, da je jedna

točka od druge neizmjerno daleko, mora se to shvatiti tako, kao da se kaže: njihova se udaljenost ne da izmjeriti nikakvim jedinicama; ta udaljenost nema uopće prema jedinici mjere nikakva odnosa. Kad kažemo: točke A i B imaju neizmjerno velik razmak, time ne kažemo ništa o veličini te udaljenosti.

Nakon dopisivanja s Cantorom promijenio je Gutberlet formu svoga dokaza o žici u djelu Lehrbuch der Apologetik (Münster 1888. str. 147. i dalje). Taj je dokaz u bitnosti isti kao i prijašnji, pa je prema tome u njemu i ista pogrješka. I u tom dokazu tvrdi autor, da neizmjerno duga linija ne seže u neizmjernost, kad je s jednoga kraja prikratimo za 10 dijelova (na pr. za 10 metara) i k sebi povučemo, pa prema tome od beskonačne linije da postane konačna. Takvu pogrješku ima — kako sam pokazao — i gosp. Michelitsch u navedenom dokazu, naime $\infty - 1 < \infty$. Obojica kao da su smetnula s uma: što je neizmjerno, da se to ne da izbrojiti, da se ne da umanjiti — infinitum transiri, exhauriri nequit! P. Norbert Brühl C. SS. R. piše god. 1917. pokojnomu profesoru Dr. C. Isenkrahe-u o Gutberletovu dokazu ovo: »Wenn man von dem Punkte des Drahtes, wo man steht, nach einer Seite hin wandert, so kommt man dem fraglichen Ende, das Gutberlet hereinziehen will, nicht näher, weil es eben nicht da ist. Unternimmt man es aber, statt zu wandern, den Draht auf eine Rolle zu wickeln, so kommt einem selbst bzw. der Rolle, das Ende um nichts näher, weil es eben nicht da ist. Wer wie Gutberlet annimmt, es sei um das abgeschnittene und verschobene Stück näher gekommen, hat eben die Unterstellung fallen lassen, dass der Draht ohne Ende sei. Auf diese Weise komme ich zu demselben Ergebnis, wie Cantor«.

Tko želi čitati o Gutberletovu dokazu i njegovoj kontroverziji s Cantorom i Isenkraheom, naći će u Isenkraheovu djelu: Untersuchungen über das Endliche und Unendliche I. Heft, Bonn 1920. str. 177.—209.

Iz crkvene povijesti.

Moje refleksije na kritiku g. Zorea.

G. Zore, prof. crkvene povijesti u ljubljanskom bogoslovnome fakultetu, osvrnuo se također ove god. u III.—IV. sv. Bogoslovnoga Vestnika na I. sv. moje Povijesti Hristove Crkve, pa sam mu zahvalan, da mi je pothvat pohvalio, osobito što se svakom prilikom obazirem na domovinu. Međutim je g. profesor iznio iz djela i nekoliko negativnih strana, što ih smatra više odrazom naših kulturnih prilika. I uistinu su naše knjižnice u tome pogledu dosti oskudne, a nabava je stranih djela, osobito pojedincima i danas teška. Pogotovo je to bilo, kada sam pisao svoj I. sv. Radi toga sam doduše god. 1921. putovao u Beč i München, ali što se i tu može u mjesecu dana? Ja nimalo ne sumnjam, da su sve pri-

mjedbe g. profesora potekle iz najbolje volje, a neke sam sa zahvalnošću i usvojio. Ali među tim ima i takovih, što se temelje na djelima, koja su ugledala svijetlo ili iste godine, kada i moj I. svezak ili kasnije. Tako bi mi dabome g. profesor mogao i više toga predbaciti, da je sa svojom kritikom počekao još koju godinu, jer sve znanosti napreduju pa i crkvena povijest. Ali tu ima i takovih opazaka, što ih ja smatram, najblaže rečeno, preoštrim. Tako mi g. Zore zamjera, što ne vidi u djelu pod naslovom »Crkvene umjetnosti« i Wilpertovo djelo: »Die Malereien der Katakomben Roms, a da pri tome i ne spominje, da sam ja to djelo barem na XX. str. I. sv. naveo. Još je gore, kada mi predbacuje, što nijesam na XXXI. str. naveo najbolje izdanje Jeronimova Martirologija, dok sam ja to jednom već učinio na XIX. str.: »Martyrologium Hieronymianum izdali su de Rossi i Duchesne u Acta Sanctorum, u 2. svesku od mjeseca studenoga, što je izašao u Parizu i Brüsselu 1894.« (bolje u Parizu I., a u Brüsselu II. sv. mjeseca studenoga, u II. Martirologij). Ili možda g. profesor misli, da se mora, kadgod se koje djelo spomene, navesti mu i najbolje izdanje? Pa dokle bi onda tako došli? Nu najgore je, kada g. Zore piše: »Drugič je čisto gotovo, da takozvani „Martyrologium Hieronymianum" ni delo sv. Jeronima. Tega ne trdi danes noben znanstvenik in je nepojmljivo, kako je mogel Jelenić kaj takega zapisati.« Ja bih tu ponajprije želio znati, na kome je to temelju g. profesor ustvrdio. Njegova je primjedba posve na mjestu, kada tvrdi, da su de Rossi i Duchesne Liber Pontificalis objelodanili sve do pape Martina V., a Mommsen samo do pape Konstantina, te da je literatura »najboljši kažipot« u svakome detaljnome proučavanju. Ali ne bi li možda s druge strane bilo bolje na uštrb suhoparnoga nabrajanja kao dobrih tako i loših edicija, više koju dobru ediciju i proučiti. Možda bi g. profesor u tome slučaju naišao baš u Mommsenovoj ediciji djela Liber Pontificalis na 1. opasku, što se nalazi na XI. str. i u njoj uočio, kako Mommsen tvrdi, da su pisma: Hromacijevo i Heliodorovo Jeronimu i Jeronimovo Hromaciju i Heliodoru, na kojima je Martyrologium Hieronymianum zasnovan i izveden, »temere omnino fictitiis hodie vulgo adnumeratae.« Nadalje bi možda naišao, kako je prema tomu würzburški sveučilišni profesor Schanz (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft, VIII., Geschichte der römischen Litteratur, München 1904., 4., str. 398.—399.) ustvrdio, kako je Jeronim kratki Martirologij uistinu napisao i kako se ovaj vremenom razvio u današnji oblik. Što više, mogao je naići, kako je i dr. Kihn (Patrologie, II., Paderborn 1908., str. 304.—305.) u tome i sam sebe ispravljao, pišući doslovno: Bezüglich des Martyrologium Hieronymianum (Migne T. 30, 435.—486.) von dem wir oben (I, 390.) gehandelt, ist berichtigend nachzutragen, dass nach

den neuesten Forschungen ein kurtzes Martyrologium des hl. Hieronymus, dem die Briefe an Bischof Chromatius von Aquileja und an Bischof Heliodor von Altinum als Einleitung vorausgingen anzunehmen ist. Diese Arbeit, deren Grundlage ein orientalisches Märtyrerverzeichnis war, wurde in Laufe der Zeit erweitert. Ein remischer und karthagischer Märtyrerkalender wurde in das Werk hinein gearbeitet. Seine endliche Gestalt erlangte das Martyrologium in Gallien im 6. od. 7. Jahrh., da alle Handschriften auf eine in Luxeuil oder in Auxerre geschriebene Vorlage zurückgehen.« Ja tim ne velim, da g. profesor ne bi i poslije toga tvrdio, da »Mārtyrologium Hieronymianum ni delo sv. Jeronima«, ali nema sumnje, da ne bi rekao: »Tega ne trdi danes noben znanstvenik in je nepojmljivo, kako je mogel Jelenić kaj takega zapisati«.

Međutim g. Zore nije ništa temeljitiji ni onda, kada mi zamjera, što sam (I. sv., 24. str.) napisao, kako je »mnogo vjerojatnije«, da je Petar poginuo god. 64., kaošto je to i Harnack uspješno dokazivao, negoli god. 67. ili 68. On nije iznio niti jednoga dokaza, koji bi me uskolebao, dok su razlozi, koji vojuju za god. 64. posve ozbiljni. Iz Tacita (Annales, XV., 44.) naime saznajemo, kako je Neron počeo kršćane proganjati odmah iza požara Rima, što se dogodio u srpnju god. 64. A prema Laktanciju (De mortabus persecutorum, 2.) Petar bi došao u Rim izakako se Neron zacario (cumque Nero imperaret Petrus Romam advenit) te bi tu djelovao sve do smrti. Pa ako su Petar i Pavao bili u Rimu već u početku progonstva, onda ne znam, zašto bi ih Neron, kao kršćanske poglavare, štedio sve do pod konac svoga života, a međutim proganjao ostale kršćane. Nadalje amo ide i ono, što o tome piše Klement Rimski (Epistola ad Corinthios, 5.—6.) Korinćanima. Klement naime ponajprije naglašuje, kako su Petar i Pavao u Rimu mučeni, pa tek onda dodaje, kako se ovim mučenicima pridružila ogromna množina odabranika i t. d. K tomu još dodajem, da za god. 64., ne stoji samo Harnack (Die Chronologie, I., Leippzig 1897., str. 240.—243.) nego i glasoviti Duchesne (Histoire ancienne de l'Eglise, I., str. 64.). Doduše Euzebije (Chronicorum liber II. — Migne, P. G., XIX., str. 544.) je stavio Petrovu i Pavlovu smrt pod 13. godinu Neronova carevanja, ali je to učinio zato, što je mislio, da je Neron počeo u to doba proganjati kršćane. Drukčije je tvrdnja, da su Petar i Pavao mučeni 67. ili 68. godine nastala na legendi, prema kojoj bi Petar u Rimu biskupovao 25 godina. Suprot svega toga nijesam se nipošto ogriješio o načelo historijske metode: »Certa, certe, dubia, dubie«, nijesam nipošto apodiktički ustvrdio, da je Petar 64. godine uistinu mučen, nego da je to »mnogo vjerojatnije«, negoli da je mučen tek 67. ili 68. godine.

Isto mi se tako čini pretjeranim, kada g. Zore piše, da je moja »sodba o Flaviji Domitili na str. 49. preveč apodiktična«. G. se Zore zagrijava za dvije Domitile, jer »vsekako se ne da kar tako ignorirati, kar poročata Dion Cassius in Evzebij o dveh Domitilah z določnim razlikovanjem, da je bila ena pregnana na otok Pandatarija, druga na otok Poncija«, dok ja pišem, »da se Flavija Domitila (žena Flavija Klementa)... ne smije razlikovati od Flavije Domitile... koja se obično nazivaše Flavijom Domitilom mlađom«. Ne znam s čega bi moja tvrdnja bila »preveč apodiktična«, s čega bi mogle biti dvije Domitile? Dios Kasije (Historia Romana, LXVII., 14.) ne govori, do samo o jednoj Flaviji Domitili, a Euzebije (Historia Ecclesiastica, III., 18.) također samo o jednoj. U Kasija je Domitila u rodu s Domicijanom, a u Euzebija s Flavijom Klementom. Ali u Kasija je i Flavije Klement u rodu s Domicijanom, pa je prema tome i Domitila u rodu s Flavijem Klementom. Što je Kasijeva Domitila prognana na Pandatariju, a Euzebijeva na Ponciju, to je bez sumnje zabuna. Za jednu Domitilu nije bio samo Bihlmeyer nego i drugi. Dr. Weiss (Historia Ecclesiastica, I., str. 113.—114.) je također za dvije, ali ujedno na 114. str., u 1. opasci piše: »Nuperrime Funk, KAU., I., 329. Anm. 1.; A. Linsenmayer (Die Stellung der Flav. Kaiser zum Christentum, G. J. B., Bd. XXV., 3. H. [1904.], p. 460.) etc. putant, unam tantum fuisse Flaviam Domitillam uxorem consulis et cognatam Imperatoris, quae verisimiliter in insulam Pontiam relegata est«. Da to u djelu nijesam potanje obrazlagao, razlog je, što sam težio da budem što kraći. S istoga sam razloga izbjegavao i suvišne navode pisaca, pa i Bardenhewerovu Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bardenhewerove misli sadržaje i njegova Geschichte i Patrologie, a Patrologie je slušačima bogoslovije bez sumnje pristupačnija negoli Geschichte.

Na razvoj je katoličkih dogmi najviše uplivalo krivovjerje. Od toga se ne može ni gnosticizam izuzeti. Napose je gnosticizam bio Crkvi pogibeljan, što se razvijao većinom u njezinu okviru. Protiv gnosticizma se bore prvi kršćanski umovi: Pavao, Ivan Apostol, Ignatije, Polikarp, Justin, Herma, Irenej, Hipolit, Klement Aleksandrijski, Tertulijan, Origen i t. d. Stoga ne mogu pojmiti, zašto me g. Zore kori, što sam tolike retke posvetio raskolu i krivovjerju. A još mi je začudnije, da mu još i danas imponuje Michaelovo mnijenje, prema kome bi gnosticizam rađe išao u filozofijsku negoli u crkvenu povijest. Ako je tome samo razlog, »ker gnostiki niso imeli prav nič krščanskega izozemši nekaj imen«, onda ne bi trebalo posvećivati pažnju ni borbi kršćanstva s poganstvom, jer je ovo bilo još udaljenije od kršćanstva. Na istome bi principu trebalo u crkvenoj povijesti prijeći i preko islama i t. d. Pogrješno je, kada se u gnosticizmu nazire samo kršćansko ime. Nauka o spasenju, što se provlači kroz mnogobrojne gnostičke sustave, bez

sumnje je kršćanskoga porijekla. Prema tome bi zapravo bilo ispravno reći, da gnosticizam ide isto tako u filozofijsku kao i crkvenu povijest.

Napokon mi g. Zore zamjera i obradbi papskoga primata. »Tudi dokazov za primat rimskega papeža pisatelj — veli — s stališča crkvene zgodovine ni ravno srečno obdelal; preveč razpravlja o svetopisemskih (s. 121—126) v primeri z izvenbibličnimi (s. 126—127). Dokazi iz svetega pisma spadajo bolj v svetopisemsko vedo in v osnovno bogoslovje; cerkveni zgodovinar pa bi moral predvsem dokazati, da tudi zgodovina to potrjuje, kar uči katoliška cerkev na podlagi sv. pisma. Zato bi moral n. pr. iz pisma, ki ga je papež Klemen pisal Korinčanom, doslovno navesti in rastolmačiti mesta, ki jasno dokazujejo, da se je Klemen Rimski zavedal svoje jurisdikcije nad cerkvijo v Korintu in jo dejansko izvrševal«. Tu bih opet prije svega trebao znati, kako g. Zore poima povijest Hristove Crkve? Istina je, da ima povjesnika, koji u crkvenoj povijesti neće ništa da znaju o osnivanju Crkve, koji osnutak Crkve pripuštaju biblijskom studiju. Ali odatle ne slijedi, da uz razvoj Hristove Crkve ne može biti crkvenopovijesnim predmetom i njezin osnutak. Naprotiv odlični crkveni povjesnici (dr. A. Weiss, Vascotti - dr. Hiptmair, dr. Zeibert i t. d.) izričito ističu, kao je predmet crkvene povijesti, ne samo razvoj, nego i osnutak Hristove Crkve. Isto tako najodličniji crkveni povjesnici (kard. Hergenröther - dr. Kirsch, dr. Weiss, dr. Zeibert, dr. Knöpfler i t. d.) Sv. Pismo pribrajaju izvorima crkvene povijesti. Prema tome ne znam, zašto bi se crkvena povijest ograničivala samo na potvrdivanje onoga, »kar uči katoliška cerkev na podlagi sv. pisma«. Tko opet pročita Опћу црквену историју profesora Popovića i dra. Stojkova što je objelodanjena u Srijemskim Karlovcima 1912., pa uoči, kako se tu nastoji baš pomoću Sv. Pisma oboriti katoličku nauku o papskome primatu, onda će me možda razumjeti, onda će uvidjeti, da nijesam ni ja tu smio biti kraći, a još manje šutom preko toga prijeći. U zajedničkim pitanjima, kaošto su to Hristovo i apostolsko doba te papski primat, mislim, da neće ni povjesnik biti ljubomoran na bibličara ni bibličar na povjesnika, kao ni povjesnik na dogmatičara a dogmatičar na povjesnika, ako bi se na zajedničkome polju i podulje zadržali. To se zna, da je u školi u tome mjerodavno i vrijeme, ali ne predaje se sve, što se napiše. Mnogo toga u knjigu unide radi zaobljenosti djela, mnogo radi čitanja i t. d., pogotovo u »Povijest Hristove Crkve«, koja nije samo udžbenik (Lehrbuch) nego ujedno i priručnik (Handbuch). O poslanici pape Klementa Korinćanima ne govore opširnije ni drugi povjesnici (kard. Hergenröther - dr. Kirsch, dr. Weiss i t. d.). Uostalom poslanicom se Korinćanima služe i dogmatičari, kao i povjesnici. To isto vrijedi i za ostalu predaju, osobito do V. vijeka. A svaki bogoslovac znade, da se papski primat

najviše razvio poslije Milanskoga Ukaza, pak će tada i predaja doći do svoga pravoga izražaja. **Dr. Jelenić**

Iz praktičnog bogoslovlja.

Ispovjednička vlast župnika.[1]

I. Redovita vlast. Župnik, a tako i njemu izjednačeni, ima redovitu ispovjedničku vlast za područje svoje župe.[2] Na području svoje župe župnik ima redovitu ispovjedničku vlast i vrši ju tu i valjano i dopušteno nad svima vjernicima svakog obreda, dakle i nad svojim župljanima i nad beskućnicima i nad strancima.[3] Izvan svoje župe ima župnik redovitu ispovjedničku vlast i vrši ju svagdje i valjano i dopušteno (samo) nad svojima župljanima.[4]

Župniku su izjednačeni te imaju istu redovitu ispovjedničku vlast: a) nepravi župnik (quasi-parochus), b) župnički zamjenik moralne osobe, s kojom je spojena župa, c) upravitelj upražnjene župe, d) zamjenik otsutnog župnika, e) zamjenik župnika, koji je pravomoćnom presudom svrgnut sa župe, a obratio se je prije ovršenja presude na sv. Stolicu, f) zamjenik posve nemoćnog ili nesposobnog župnika.[5]

Redovitu ispovjedničku vlast gubi župnik gubitkom župe, a župniku izjednačeni gube ju gubitkom dotične svoje službe.[6]

Izopćenje, interdikt i suspenzija od službe priječe koli u župniku toli u njemu izjednačenima uporabu redovite ispovjedničke

[1] Apstrahiramo od ispovijedanja redovnica, jer za nje vrijede posebni propisi. Vd. Cod. can. 876.

[2] Cod. can. 873, § 1.: »Ordinaria jurisdictione ad confessiones excipiendas pro universa Ecclesia, praeter Romanum Pontificem, potiuntur S. R. E. Cardinales; pro suo quisque territorio Ordinarius loci, et parochus aliique qui loco parochi sunt.«

[3] Cod. can. 881, § 1.: »Omnes utriusque cleri sacerdotes ad audiendas confessiones approbati in aliquo loco, sive ordinaria sive delegata iurisdictione instructi, possunt etiam vagos ac peregrinos ex alia dioecesi vel paroecia ad sese accedentes, itemque catholicos cuiusque ritus orientalis, valide et licite absolvere.« — Cod can. 905.: »Cuivis fideli integrum est confessario legitime approbato etiam alius ritus, cui maluerit, peccata sua confiteri.«

[4] Cod. can. 881, § 2.: »Qui ordinariam habent absolvendi potestatem, possunt subditos absolvere ubique terrarum.«

[5] Cod. can. 451, § 1, n. 1, 2; can. 471, § 1, 4; can. 473, § 1; can. 465, § 4, 5; can. 475, § 2.

[6] Cod. can. 873, § 3.: »Haec jurisdictio (t. j. ordinaria) cessat amissione officii, ad normam can 183, § 1, et, post sententiam condemnatoriam vel declaratoriam, excommunicatione, suspensione ab officio, interdicto, Vd. takodjer Cod. can. 208.

vlasti, i to prije presude dopuštenu uporabu, a poslije presude i valjanu uporabu.[7]

II. Delegovana vlast. 1. Snagom općeg pisanog prava (Zakonika) ima župnik, jednako kao i svaki svećenik, delegovanu ispovjedničku vlast samo za slučajeve smrtne pogibelji.[8]

2. U premnogim krajevima, medju koje spadaju i naši krajevi, ima župnik, a tako i njemu izjednačeni,[9] na osnovu običajnog prava delegovanu ispovjedničku vlast za područje čitave dotične biskupije. Ovu delegovanu vlast ima župnik, a tako i njemu izjednačeni, i vrši ju i valjano i dopušteno na području čitave dotične biskupije nad svima vjernicima.[10]

Rečenu delegovanu ispovjedničku vlast gubi župnik gubitkom župe, a njemu izjednačeni gube ju gubitkom odnosne svoje službe, jer je kod svih njih ta vlast neki dodatak (accessorium) redovite vlasti i njome uvjetovana.

Što je gore pod I. kazano o spriječenju redovite vlasti po izopćenju, suspenziji od službe i interdiktu, vrijedi i za delegovanu ispovjedničku vlast.

3. Dogadja se često, da se župa podijeli svećeniku, koji već otprije ima delegovanu ispovjedničku vlast. Kod nas na pr. imaju mnogi svećenici delegovanu ispovjedničku vlast za područje čitave svoje biskupije ad tempus indeterminatum, koju im je Ordinarij dao na osnovu položenog t. zv. jurisdikcionalnog ispita. Jednako imaju kod nas delegovanu ispovjedničku vlast za područje čitave svoje biskupije ad tempus indeterminatum svećenici, koji su položili t. zv. župnički ispit.[11]

Delegovana ispovjednička vlast, što ju rečeni imaju za čitavo područje biskupije ad tempus indeterminatum, ne utrnjuje polučenjem župe. Nu gubi li se ona gubitkom župe?

Izgubi li župnik župu uslijed prekršaja (delictum) po presudi ili ipso facto, gubi i upitnu delegovanu ispovjedničku vlast, jer se ne može razložno držati, da mu ju je Ordinarij i za taj slučaj podijelio. Drugačije je, kad se župnik na župi zahvali, ili kad bude umirovljen, ili kad mu se ina služba podijeli. U takovim slučajevima ostaje mu i nakon gubitka župe delegovana ispovjednička vlast, koju je imao prije, nego li je župnik postao, jer ta vlast nije u vezi sa redovitom niti je njome uvjetovana. Dr. **Ivan A. Ruspini.**

[7] Cod. can. 873, § 3 cit. u op. 6; can. 2264; can. 2284; can 2275, n. 1.

[8] Cod. can. 882.: »In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absolvent quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus, salvo praescripto can. 884, 2252.«

[9] Nabrojeni su gore pod I.

[10] Vd. Cod. 881, § 1. cit. u op. 3.

[11] Ne smeta, što se u ispravi vrhu ispita veli, da je kandidat osposobljen za vrijeme od 6 godina, jer je običajem uvedeno, da ispit vrijedi trajno, izim da Ordinarij u pojedinom slučaju novi ispit zatraži.

Onda ne može da podnosi išto, što se protivi njezinoj istinitoj nauci, koju je jedino ona od Krista primila i nepokvarenu čuva. Onda mora, da zabranjuje sve ljudske uredbe, koje stoje i u koliko stoje na putu njezinoj spasavajućoj misiji ljudskih duša po toj nauci. Tako je i Bossuet priznavao, da je katolička vjera najstrožija i najnesnosnija od svih ostalih vjera, kad se radi o dogmatskim zabludama.[29]

Odmah u početku svoga saobraćaja konstatirao je kapelan sigurno, da njegovo prijateljstvo s pokojnim protestantom nije moglo postati »duhovno prijateljstvo, gdje si dvije, tri ili više duša saopćuju uzajamno pobožnost i duhovne osjećaje, pa postanu samo jedna duša«, kako veli sv. Franjo Saleski.[30] Tada je trebao odmah uvažiti riječi sv. Pavla: »Haereticum hominem post unam et secundam correptionem devita: Sciens, quia subversus est, qui eiusmodi est, et delinquit, cum sit proprio iudicio condemnatus«,[31] pa ne bi bio konačno prekršio propise katoličke Crkve i njezinoga morala.

Dr. **P. Lončar.**



Recenzije.

Dokumente der Religion. Paderborn, Verlag F. Schöningh.

Svrha je ove zbirke, da čitateljima pruži izvorna djela religijoznog mišljenja i života u dobrom njemačkom prijevodu. Na prvom su mjestu predviđeni tekstovi Sv. Pisma St. i Nov. Zavjeta, a uz njih spisi» velikih svjedoka kršćanstva«: crkvenih otaca, velikih učitelja i mistika srednjeg vijeka i najznamenitijih teologa novijeg doba. Ali zbirka će objelodaniti također i vrijedne tekstove nekršćanskih religija, jer će njihovo poznavanje »pokazati vrijednost kršćanskih klasika u to jačem svjetlu. S druge strane već kod primitivnih... očituje se vječno čeznuće ljudi za Bogom«. Zbirka naime hoće da pruži izobraženim krugovima, u vrijeme povećanog duševnog nemira, dokumente življenja, koje je došlo u Bogu do mira i sigurnosti. Tako se i svrhom i izborom tekstova razlikuje od druge slične zbirke: Quellen der Religions-Geschichte (Göttingen und Leipzig); uistinu se najbolje popunjuju s obzirom na materijal za komparativnu znanost religija. Paderbornska zbirka dosada je objelodanila:

I. Das Handbüchlein des hl. Augustinus. 184 S. geb. 2,—.

II. Wie man Gott anhangen soll. Von Johannes von Kastl. 88 S. geb. 1,25.

III. Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes. 73 S. geb. 1,—.

IV. Die Lehre vom geistlichen Leben. Von San Vicente Ferrer. 92 S. geb. 1,25.

V. Der entritt in der Wandel in

[29] Devivier, Kršćanska apologetika, Spljet 1906. II. p. 197.

[30] Filotea, Zagreb 1922. p. 174.

[31] Tit. 3, 10, 11.

Erleuchtung. Von Šantideva. 144 S. geb. 1,80.

VI. Die Regel des heil. Benedikt. 72 S. 1,—.

Prema izjavi nakladnika cijene su izražene u švicarskim francima, koji se prema kurzu burzovnog udruženja njemačkih knjižara kod narudžbe preračunavaju u njem. marke, odnosno u drugu stranu valutu.

Dužnost mi je pobliže se osvrnuti na III. i V. svezak ove zbirke.

III. Band: Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes. Mit einem Abriss der soziologischen und religionsgeschichtlichen Entwicklung der südostaustralischen Stämme von P. W. Schmidt S. V. D. Padeborn 1923.

Poznati lingvista i etnolog P. W. Schmidt bio je najpozvaniji, da priredi ovaj svezak. Njegovo je specijalno područje upravo Oceanija, pa je nedavno okrunio cijelo dosadanje istraživanje tog područja djelom »Die Gliederung der australischen Sprachen« (Wien 1919.), na kojem je radio oko 15 godina, i koje mu je nagradila pariška akademija Volney-ovom nagradom (uzevši u obzir sve okolnosti, napose predgovor autora, nije mala stvar!). Sa čisto etnološkog gledišta i pomoću nove kulturno-historijske metode radio je dugo vremena na istom području i Fr. Graebner. Rezultat istraživanja jednog i drugog stručnjaka bio je taj, da su suglasno ustanovili sedam različitih kultura, koje danas zapremaju područje Oceanije (s Australijom), i opredijelili njihov kronološki slijed. Najstariju kulturu ovih krajeva zastupaju (sada već izumrli) Tasmanci i (danas još živi) Kurnai, australsko pleme u skrajnjem jugoistočnom kutu kontinenta. Budući da ova kultura ima svojih srodnika i u ostalim kontinentima u istom svojstvu, t. j. kao najstariji kulturni sloj u svakom pojedinom kontinentu, i budući da materijalni elementi ove kulture pokazuju paralele s paleolitikom, to se s pravom mora smatrati relativnom prakulturom, t. j. najstarijom, do koje profana znanost može doprijeti. Za religijsku znanost od velike je važnosti poznavanje religije ove kulture. To nije laka stvar, jer zastupnici prakulture brižno skrivaju pred strancima svoju religiju. Upoznati je može samo onaj, kome je uspjelo, da pribiva t. zv. inicijacijonim ceremonijama, u kojima se mladići (i djevojke) u doba pubertiteta proglašuju ravnopravnim članovima plemena i dobivaju pouku u svim plemenskim tradicijama. To je bio razlog, da su površni putnici upravo narode prakulture proglasili areligijoznima (na veliko zadovoljstvo evolucijonista). Međutim u posljednje vrijeme ipak je uspjelo nekim etnografima, napose iz redova dugogodišnjih misijonara i kolonijalnih činovnika, da prodru u tajne plemenskih tradicija današnjih paleolitičara. Kod australskog prakulturnog plemena Kurnai izvršio je tu zadaću protestantski misijonar A. W. Howitt i objelodanio svoja otkrića u djelu: The Native Tribes of South East-Australia (London 1904.). P. Schmidt daje iz tog djela dakle doslovan njemački prijevod opisa »dyeraila«; tako naime Kurnai nazivaju svoje inicijacijone ceremonije. Tekst je popratio svojim opaskama, koje svuda stoje u zagradama. Osim toga u uvodu (str. 5.—8.) opisuje, kako je Howitt do-

šao do svojih otkrića; u glavi VIII. (str. 54.—57.) analizira tijesnu vezu između religije i socijalnog uređenja kod Kurnai, a u glavi IX. (str. 58.—71.) daje prijegled svih australskih kultura s obzirom na religiju i sociologiju. Ostalih 7 glava (str. 9.—53.) prikazuju tečaj dyeraila (I.) ovom rasporedu: saziv dyeraila (I.) i zadnje priprave (II.); prvi dan, kojim se otvara svečanost (III.); drugi dan, u koji se, među ostalim stvarima, kandidati prikazuju Najvišem Biću u nebu (IV.); treći dan, kad se kandidatima otkriva plemenska tajna o Najvićem Biću i o plemenskom praocu (V.), i kad kandidati dobiju etičku i socijanu pouku (VI.); zaključak dyeraila (VII.). Glava V. i VI. pružaju prava iznenađenja: Kurnai, današnji paleolitičari, posjeduju čvrsto ukorijenjenu i posve jasnu ideju jednog i osobnog Najvišeg Bića, koje zovu »Mungan ngaua« = naš otac, koji je naučio Kurnai sva umijeća, uveo dyerail preko svog »sina« Tundun (= prvi čovjek) i dao svoje zapovijedi, a radi neposluha ljudi poslao jednom na zemlju vatru (= aurora australis) i potop, ostavio zemlju i otišao na nebo, gdje i sada boravi budno pazeći, kako Kurnai obdržavaju njegove zapovijedi i uredbe (str. 41.—42.); među njegovim zapovijedima osobito se ističu 4., 5. i 6. zapovijed dekaloga (str. 46.—47.). Ove činjenice, uz mnoge druge (cf. referat Prof. Dr. Barca o »Semaine d' Ethn. rel.« u Tilburgu u Bog. Sm. XI. 1., zatim referat istoga o relig.-etnol. kurzu u St. Gabrielu i recenziju djela P. W. Schmidta »Die Menschheitswege zum Gotterkennen« u ovom broju Bog. Sm.), ruše do temelja evolucijonističke apriorne konstrukcije o postanku i razvoju religije, ali također pokazuju, da ispad recenzenta Heilerove knjige »Das Gebet« (Bog. Sm. XI. 1.) proti »divljih naroda« nije bio ni najmanje à propos. Qui bene distinguit, bene docet. Međutim sve to samo pokazuje, da djelce »Die geheime Jugendweihe« dobro dolazi i lijevo i desno, a isto tako i širim i užim krugovima, pa ga zato najtoplije preporučam.

V. Band: Der Eintritt in den Wandel in Erleuchtung (Bodhicaryavatara) von Šantideva. Ein buddhistiches Lehrgedicht des VII. Jahrhunderts n. Chr. Aus dem Sanskrit übersetzt von Richard Schmidt. Paderborn 1923.

Nagarjuna i Šantideva mogu se smatrati osnivačima Mahayane, t. j. sjevernog budizma, koji je osvojio Tibet, Mongoliju, Kinu i Japan, dok je stariji Hinayana ostao ograničen na jug, u glavnom na Prednju i Stražnju Indiju. Buda se nije bavio metafizičkim pitanjima, a polazna točka njegove nauke bila je jednostavna činjenica: svijet je pun bola; njezino ekstremno shvaćanje, (da je naime bol sama bit svijeta,) osnivalo se na drugoj nauci (poprimljenoj od brahmanizma) o neprestanom obnavljanju egzistencija (samsara) i transmigraciji duša. Stoga Buda postavlja četiri nauke individualnog otkupljenja: o bolu, o uzroku bola, o uništenju bola, o putu uništenja bola; svrha je iskorijeniti svaku želju, a sredstvo stoji u kontemplaciji. Mlađi budizam (Mahayana) bacio se na metafiziku i doveo do negativizma, koji niječe nesamo svaki bitak, nego i svaki nebitak (Nagarjuna), odnosno do transcendentalnog idealizma mlađem budizmu javlja ideja, da je svijet »praznina«, a individualna redempcija stoji u uništenju svake

misli, u intelektualnoj samozataji, u prestajanju svake djelatnosti vlastite svijesti, izvoru svih pojava u svijetu. Kao sredstvo ima služiti kontemplacija, koja se vrši po nekom stalnom sistemu i uz pomoć izvanjskih sredstava, što podsjeća na jogizam. (F. P. Gurij: Der Buddhismus des Mahayana, Anthropos XVI.—XVII. [1921.—1922.] H. 4.—6. str. 801.—818.). Nadalje Mahayana uči, da se ne može doći u nirvanu, ako se prije ne postane »buda«; sljedbenici (monasi) moraju učiniti zavjet, da će »za spas svijeta« postati »bude«, i to vršeći tečajem egzistencija djela milosrđa i sistematsku kontemplaciju. Uistinu se u mlađem budizmu javlja idejt, da je Buda bio spasitelj svijeta; nastaje prava »budolatrija«, koja se odnosi i na sve buduće »bude«, uvode se i druga osobna božanstva iz hinduizma i razvija se bujni izvanjski kult. Ovo gibanje, koje je do temelja izmijenilo stari buđizam i dalo bazu za izgradnju današnjeg popularnog budizma u Aziji (napose tibetansko - mongolskog lamaizma), nastalo je u sjeverozapadnoj Indiji, na granici Irana i Indije u Gandari (dolina Kabula), između I. i IIII. v. posljije Krista, a danas je već gotovo sigurno, da se osniva na kršćanskom utjecaju (cf. J. Dahlmann S. J.: Indische Fahrten, Freiburg i. B. 1908. Sv. II. str. 97.—157. i L. de la Vallée-Pousin: Religions de l' Inde u »Où en est l' histoire des religions?« Paris 1911. str. 276.—278.). Kontemplativnu metodiku Mahayane osobito je izgradio Šantideva, koji je živio vjerojatno u VII. v. poslije Krista. U njegovom djelu »Bodhičaryavatara« potpuno se odrazuje cjelokupni sastav Mahayane. R. Schmidt preveo ga je direktno iz sanskrita i kolacijonirao s franceskim prijevodom od L. de la Vallée-Poussin. U uvodu (str. VII.—XIII.) prevoditelj ističe važnost Šantideve za Mahayanu i silni kontrast, koji se pokazuje u njegovom djelu: s jedne strane potpuni filozoski negativizam, a s druge strane religija s osobnim božanstvima, visokim moralom i dubokom askezom, koja u mnogome podsjeća na kršćanske ideje. S obzirom na zadnju opasku spomenuti ću, da su ekspedicije u Istočnom Turkestanu bjelodano dokazale, da je kršćanstvo u obliku nestorijanizma bilo u (V.) i VI. v. već ustaljeno u cijeloj centralnoj Aziji. Prijevod je razdijeljen u deset poglavlja s ovim sadržajem: pohvala »misli bodhi«, t. j. odluke, da »za spas svijeta« postane »buda« (1.—6.); priznanje grijeha (6.—15.), shvatanje »misli bodhi« (15.—20.), pozornost u »misli bodhi« (20.—27.); čuvanje misli (27.—43.), krepost strpljivosti (43.—62.), krepost jakosti (62.—74.), krepost zadubljivanja (74.—99.); krepost znanja, t. j. vrhovne istine, da je cijeli svijet samo »praznina« (99.—136.), i primjena svih zasluga za dobro i za spas svih bića (136.—144.). Prevoditelj je svuda stavio ispod linije nužne opaske, a na težim mjestima dopunio smisao teksta s dodacima u zagradi tako, da se može lako i s razumijevanjem čitati cijela rasprava.

Budući da je Šantideva važan faktor Mahayane, a ova opet ima bez dvojbe veliku vrijednost za poznavanje opće povijesti filozofije i religije, to prijevod »Bodhičaryavatara« zaslužuje pažnju i širih teoloških krugova, i to tim više, što je veza Mahayaninog budizma s modernom teozofijom i antropozofijom očita.

Dr. A. Gahs

Jacques Maritain, Éléments de Philosophie. II. L'ordre des concepts. 1. — Petite logique. (Logique formelle). Paris, 1923.

Profesor Katoličkog Instituta u Parizu J. Maritain nakan je izdati svoje Elemente u sedam svezaka. Naslovljeni je svezak drugi, nakon prvoga (već u 6. izdanju): Opći uvod u filozofiju. Ovaj drugi svezak predleži samo u prvom svojem dijelu (Formalna logika), dok će drugi dio biti Materijalna (veća) logika. Iza ovog drugog dijela objelodaniti će Kritiku, koja je po njegovom shvaćanju sastavni dio (zajedno sa Ontologijom i Teodicejom) Metafizike. U rasporedu svezaka dolazi Metafizika na 5. mjestu, a 3. i 4. mjesto ustupljeno je Kozmologiji i Psihologiji, te napokon 6. i 7. svezak donosi Etiku i Historiju filozofije.

U objašnjenju samog naslova treba znati, da je u ovoj knjizi provedena analiza ili raščlanba one razumske tvorine, koja je zapravo instrumenat znanstvenog našeg saznavanja, a to je doumak (raisonnement). Dakako da je ova misaona tvorina kompleksna, pa zato će formalna logika prethodno razmotriti i ove sastavne elemente, koji konstituiraju samu funkcju doumljivanja. Kod Male logike (Logica minor) dolaze u obzir samo formalni uvjeti t. j. ona pravila, po kojima je doumak korektno ili valjano konstruiran (u tome je njegova forma ili pravilna dispozicija). Ta je nauka predmetom Aristotelovih Analitika protera; zato su ju i zvali skolastici »resolutio prioristica«.

Drugi dio logike t. zv. Velika Logika raspravljati će o materijalnim uvjetima doumka t. j. o samom sadržaju s obzirom na njegovu potpunu izvjesnost (nužnost, istinitost). I tu će dakako biti iznajprije govora o pojmovnim sadržajima (universalia!), te o sudovima, a napokon o ispravnom dokazivanju (obrazlaganju). Ovakova je analija bila predmetom Aristotelovih Analitika histera; i otuda kod skolastikâ naziv »resolutio posterioristica«.

Maritain nas više ispunja posebnim očekivanjem, nego da bismo već sada (iza 2. sveske) mogli stvoriti definitivni sud o njemu. Didaktički je upravo savršen, možda i suviše skrupulozan u marginalnom konceziranju teksta. Kako odgovara glavnom naslovu (Elementa) i piščevoj namjeri, knjiga je kao udžbenik u osnovnim pitanjima jasna i pregledna, vodeći čitaoca po sigurnom utreniku, a bez ikojeg zastranjivanja u sporedna mišljenja. Tek je zanimivo dočekati Veću Logiku, a osobito Kritiku, kojom se istom zaplovi u otvoreno more filozofije. Sačekati je dakle, da se ovdje ogleda filozofijska snaga J. Maritaina. Z.

J. Donat S. J., L o g i c a et Introductio in Philosophiam christianam (Oeniponte, Innsbruck 1922.); O n t o l o g i a (1921.); P s y c h o l o g i a (1923.).

Objavljajući ovo 4. i 5., ispravljeno i uvećano izdanje, ne zalazimo u detaljno kritičko ocjenjivanje već zato, što su Donatova djela izrađena kao udžbenici, koji su i predobro poznati. Znači opetovati prve i posve ispravne kritike, da je Donat kao pisac skolastičkih udžbenika prvorazredan; a time se hoće istaknuti jasnoća prikazivanja, pouzdanost nauke i uvaženje savremenog razvitka filozofije. Donat se

može preporučiti kao jedan od najprikladnijih autora za školsku porabu.

Beat Reiser O. S. B., System der Pilosopihie; sv. I. Formalphilosophie oder Logik (Benziger 1920.).

Za samu školsku porabu bilo bi ovo djelo preopsežno (malne 500 str.). Nakon uvoda u flozofiju raspravlja 1. dio (Elementarlehre) o pojmu, sudu i doumku, a za tim 2. dio (Wissenschaftslehre) obuhvata heuristiku (topiku i metodiku), sistematiku i enciklopediku. U tome opsegu razvedeno djelo odgovora samouku, pa i učitelju, koji analitičkom metodom hoće da se potpuno orijentira u logici. Pisano je lakim jezikom, s primjerima i veoma uvjerljivo, te se preporučuje kao podesna lektira.

Karl Raab: Der Weg Gottes. Biblische Katechesen. Erster Teil. Altes Testament.

Pisac je tog djela poznat radnik na teoretskom i praktičnom polju katehiziranja. Poput mnogih drugih radi i on neumorno bilo na već utrtim putevima, bilo opet da traži nove, koji će onda da posluže kao smjernice daljemu nastojanju. Neke su od tih kateheza bile već otštampane u stručnim listovima i dobro su bile primljene, a to je autora i potaklo, da je odlučio obraditi cijelu vjersku i ćudorednu nauku na osnovi crtica iz biblijske povijesti. On je pristaša najtješnje veze u pučkoj školi između sviju grana religijske obuke, i ne pozna zasebnog obučavanja u katekizmu, a zasebnog u bibliji. Knjiga je u prvom redu namijenjena nepodijeljenim seoskim školama, a gradivo je tako obrađeno, da se istodobno prolazi sa svima godištima, ali će knjiga dobro doći i onima, koji rade u školama podijeljenim.

Što se tiče načina obradbe držao se je pisac formalnih stupnjeva. Svaka kateheza čini zaokruženu cjelost, u kojoj je stalan neki katekizamski nauk jasno i određeno obrađen. Osobita pažnja posvećena je produbljivanju građe (pretresivno) na osnovi razgovora između đaka i učitelja, gdje se djeca upoznavaju s karakterom pojedinih lica, razlozima rada i etičnosti njihovih činova. Biblijske se pripovijesti iznose najprije u cjelini, da ih djeca uzmognu s potrebitim interesom i veseljem saslušati, a kad su ih kasnije na osnovi ponavljanja upamtila, obrađuje se tako gradivo, da učenici sami nalaze formulaciju nauke, koja je u njoj. Primjena građe nije uvijek istom na kraju lekcije, nego gdje se dade najnaravnije udesiti: sad kod produbljivanja, sad na kraju pripovijesti ili na kraju zaokruženog nekog materijala. U katehezama nije obrađena građa u najsitnijim detaljima, tako da su u knjizi otštampani već i odgovori, koje će djeca dati na pojedina pitanja, pa se onda na njihovu osnovu dalje radi, nego su obrađene više kao uputa i primjer, kako valja obrađivati gradivo, a onaj sitni rad, taj će se već sam od sebe razviti; njega će odrediti odgovori, koje će djeca doista dati. Neke kateheze su obrađene kao nacrti, skice, ali na širokoj osnovci, tako, da se jedva razlikuju oblikom i načinom obradbe od onih, koje su potpuno izvedene.

Knjiga ima 162 str. običnog školskog formata (novi će zavjet doskora izaći), a dobiva se u knjižari Ludwiga Auera, Donauwörth i stoji 10 Din.

Karl Raab: Katholisches Religionsbüchlein für die Grundschule. Ludwig Auer, Donauwörth.

Knjiga ta proširuje i privodi u život zasade, koje postaviše s obzirom na katehetsko obučavanje Mey, Stieglitz i Pichler, i u mnogom se podudara s kršćanskim naukom za prvience ljubljanskog katehetskog društva. No autor se je u iznošenju građe držao i određenog nekog sistema i time se najviše odijelio od svojih prethodnika, koji se držali sestema samo onda, kad se on sam nadavao iz materijala. Kako je pisac odabrao bibliju za vodič u obuki, otpada dakako sistem, na kog smo navikli u Deharbe-Linderu. Sistematsko iznošenje gradiva ne znači dakle ovdje donašanje katekizamskih nauka logičkim slijedom, nego se radi o stalnom zornom podavanju vjersko-ćudorednih istina. Cijelo gradivo grupirano je oko središnjih ideja: Bog i život s Bogom, mišljenje o Bogu, s Bogom i pred Bogom. Najprije se govori o Bogu Stvoritelju, potom o Bogu Otkupitelju; zatim o Bogu Posvetitelju, da se potkraj iznese nauka o Bogu, koji je naš konačni cilj.

Gdje se — kao u nas — daje djeci katekizam već u drugom godištu u ruke, polučit će se istina logičnije razvijanje nauke o spasenju nego u onom, kad se religijske istine uzimlju u direktnoj vezi s biblijom, ali je drugo pitanje, može li se podati djeci jasno i razumljivo poznavanje tih istina, ako ih ne podajemo u direktnoj vezi i na osnovu biblije. U nižim će godištima biti uvijek opravdaniji historijski red u iznošenju građe od onog spekulativnog u tri glave. — Ne smije se dakako kod ovakovog historijskog preduzimanja građe zaboraviti ni na tok crkvene godine bez česa o pravom životu u Crkvi i s Crkvom ne može biti ni govora.

U knjizi se podržaje živa veza ne samo između biblije i katekizma (sadržane u biblijskim ulomcima nauke iznose se u formi pitanja i odgovora potkraj ulomka) nego i između liturgije i molitava. Gradivo biblijsko iznosi se kratko, u skladu s duševnim razvitkom djece, a pomno se izbjegava sve suvišno: mjesta, imena, godine. Ma da je pisac pristaša iznošenja vjerske građe, da tako kažem, u nevezanoj formi, gdje bi se u tekstu knjige glavna nauka krupnijim slovima markirala, ipak je zadržao uobičajen oblik pitanja i odgovora uvjeren, da će još dugo trebati prije, nego se prekine s tradicijom.

Iako se, prema našoj naučnoj osnovi, ne može ova knjiga upotrijebiti kod nas kao direktno pomagalo za školsku pripravu, svakako će čitanje njezino mnogo pripomoći pravom razumijevanju potrebe što konkretnijeg podavanja obćenog gradiva.

Das Arbeitsprinzip im Religionsunterricht der Grundschule od Ivane Huber i Karla Raaba. (Verlag Joseph Kösel u. Friederick Pustet. Kempten 1923.).

U nizu savremenih religijsko-pedagoških pitanja, koja izilaze u redakciji Dr. Göttlera, izišao je kao 9. svezak spomenuti spis:

U vjerskoj obuci nije školi rada zadaća, da nauči djecu, kako će manuelno obraditi, što joj je podano kod izgrađivanja vjerskih pojmova, nego ona upućuje, kako valja kod obuke zaposliti duh djece i uz živu i neprekidnu njihovu sa-

radnju sticati religijsko-ćudoredne pojmove, koje će kasnije u ovom radu prokazivati, jer religija nije tek teorija, nego životna praksa, sazdana na vjerskim principima.

Ma da su dvojica saradivala kod obradbe teme, ipak je u temeljnim zasadama lijepo provedeno jedinstveno shvatanje, čemu je mnogo podpomogla dugogodišnja praksa pisaca te točno proučavanje dječjeg mišljenja i čuvstvovanja. Glavna učiteljica I. Huber obradila je temu: Vjersko-ćudoredna škola u prvom godištu, gdje se pokazuje put, kojim treba ići u priopćivanju prvog religijskog gradiva djeci, kako bi ih se sasvim zaokupilo. Djeca neka motre prirodu, neka grade jaslice, neka se skupljaju u školi kod božićnog drvca, neka se zajedno s učiteljima mole Bogu, neka revno pohađaju sveto Otajstvo, pa i mnogo drugoga, što će ih potaći na ljubav, kako veli sv. Augustin (De catech. rudib. c. 4.), koja vjeruje i koja se ufa. — Župnik Raab govori o Vjerskoj obuci u nižim godištima pučke škole prema datu škole rada. Djeca moraju, veli on, što više saradivati kod obradbe gradiva, naročito kod priprave, kod produbljivanja i primjene njegove.

Glavni je rad djece u promatranju prirode i iskorišćivanja onoga, što su u njoj vidjela; djecu treba često voditi u crkvu i učiti je, kako će se u njoj vladati; djecu treba učiti pjevati, moliti se Bogu, voditi ih na scenska prikazivanja, gdje će kasnije zgodne zadaće davati uvid u unutrašnju preradbu grade. Zgodna je i tabela o 86 lekcija iz bib. povijesti sa svojim praktičnim i originalnim uputama u rubrikama: Predradnje, Uporaba u životu, Duševno-ćudoredna samoradnja, Rad ćutila.

Katholische Religionslehre von Dr. Arthur König. Šesto i sedmo izdanje priredio Dr. Karl Kastner. Erster Teil: Klasse II. u. III. Freiburg im Br. Herder.

Knjiga vodi računa o zasebnosti odredaba s obzirom na djevojačke škole u Njemačkoj, i radi toga se u mnogom razlikuje u načinu obradbenog gradiva od naših obučnih knjiga. Za IV. godište (bio bi to naš 5. r.) dolazi naprije kratka, pregledna bib. povijest staroga zavjeta, potom prošireni katekizam, i to onaj dio o zapovijedima, i napokon slike iz života prvih stoljeća Crkve. Za III. godište (naš 6. r.) podaje se biblijsko gradivo iz novog zavjeta, iz proširenog katekizma nauku o milosti i sakramentima, i napokon slike iz života Crkve u srednjem vijeku. Gradivo je tako udešeno, da glavni posao otpada na tumačenje vjeroučiteljevo, a tek manji na direktno učenje djece.

